



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

*“El costumbre lacandón. Representaciones sociales y prácticas socioculturales
actuales de las enseñanzas de Hach Ak Yum en Najá, Chiapas”*

TESIS

Que para optar por el grado de:
Maestría en Estudios Mesoamericanos

PRESENTA:

Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño

TUTORAS:

Dra. Minerva Guzmán Díaz
Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos

Dra. Noemí Cruz Cortés,
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

México, D.F., noviembre 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento al Programa de becas de la Universidad Nacional Autónoma de México, al personal del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, del Instituto de Investigaciones Filológicas, y del Centro de Estudios Mayas. Concretamente, agradezco la oportuna y valiosa ayuda que a lo largo de los estudios de maestría recibí de la Dra. María del Carmen Valverde Valdés, Elvia Castorena y Myriam Fragoso. Del Centro de Estudios Mayas agradezco los comentarios y críticas hechas al trabajo por parte del Dr. Tomás Pérez y de la Dra. Marie Fulbert. Especial mención en este apartado merece para mí la Dra. Gudrun Lohmeyer a quien le estoy profunda y sinceramente agradecida por compartirme sus vivencias con el pueblo tojolabal, su visión de vida y sus preocupaciones sobre el quehacer de la investigación. De la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filológicas, agradezco a la bibliotecaria Berenice Avilés por la sobrada disposición para ayudarme durante el proceso de investigación. Aunado a ello, y de manera general, manifiesto mi gratitud a todos los maestros que contribuyeron en mi formación.

Asimismo, deseo extender mi reconocimiento a la Dra. Minerva Guzmán Díaz y Dra. Noemí Cruz Cortés por guiar el trabajo y colaboración para llegar al buen término de éste. A las sinodales, Dra. Martha Ilia Nájera Coronado, Dra. Francisca Zalaquett Rock y Dra. Yuribia Velázquez Galindo les estoy ampliamente agradecida por sus comentarios y sugerencias orientados a mejorar el contenido de la investigación. Mi reconocimiento a todas ellas.

Especial mención merecen las familias lacandonas, así como las autoridades comunitarias que aceptaron recibirme y colaborar para dar forma a la investigación. Finalmente, agradezco a mi familia por ser mi valioso soporte durante todos estos años.

ÍNDICE

Introducción	7
Lineamiento teóricos-metodológicos	13

I

El costumbre lacandón. La transición de la sociedad lacandona: entre el costumbre de los antiguos, el tradicional y el de pueblo.

Datos breves sobre la procedencia de los lacandones de Najá	30
<i>El costumbre lacandón</i>	37
<i>El costumbre de los antiguos</i>	41
<i>El costumbre tradicional</i>	42
<i>El costumbre del pueblo</i>	43
La transición del <i>costumbre</i> de la sociedad lacandona	45
Organización familiar	45
Alimentación	49
Prácticas rituales	56
Identidad	62
Vestimenta	63
Vivienda	64
Organización económica. Del tradicional autoconsumo a la noción de riqueza entre los lacandones	65
Apoyos económicos gubernamentales	69
La transición del <i>costumbre tradicional</i> al <i>costumbre del pueblo</i>	73
Esquema operativo de la convergencia de los tres tipos del <i>costumbre</i>	79

II

Antepasado-deidad

El origen de *Hach Ak Yum*, su significaciones y enseñanzas transmitidas entre los *hach winik*.

Análisis del nombre de <i>Hach Ak Yum</i>	81
---	----

Orígenes de <i>Hach Ak Yum</i>	85
Las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i>	90
Las pruebas de <i>Hach Ak Yum</i>	93
El (mal) uso de las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i>	94
Orígenes de los <i>ut'an</i>	95
Clasificación de las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i>	96
La partida de <i>Hach Ak Yum</i>	97
La noción de <i>Hach Ak Yum</i> para los lacandones de hoy	98
Últimos datos sobre la práctica del culto a <i>Hach Ak Yum</i>	100
Esquema operativo de las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i>	103

III

U'tan tok

El uso de la palabra de *Hach Ak Yum* para convertirse en dueños de la piedra

Uso tradicional de las flechas hasta antes de las políticas ambientales	105
Datos breves sobre las flechas en tiempos recientes	106
Proceso de elaboración de una flecha	108
La enseñanza de rajar la piedra	111
<i>U'tan tok</i> , “las palabras a la piedra”	115
Análisis de <i>las palabras</i> a la piedra	119
El lenguaje técnico del rajado de piedra	122
Lenguaje simbólico de las evocaciones en el canto	125
Análisis de las evocaciones a las palmas y aves en el <i>ut'an a tok</i>	127
<i>Ti'moni</i> , la acción de <i>paso</i>	130
El <i>dueño</i> de la piedra, el <i>uyumi a tok</i>	131
Esquema operativo del <i>ut'an a tok</i>	133
Conclusiones	134
Anexo I	142

Anexo II	156
Índice de figuras	161
Índice de cuadros	161
Bibliografía	162

Introducción

A lo largo del siglo pasado, diversos autores han centrado su interés, desde diferentes perspectivas, en estudiar la historia y cultura lacandona. Ejemplo de ello son: Jan de Vos (Historia, 1980); Tozzer, Soustelle (Arqueología, 1982; Etnografía, 1937); Trudy Blom (Etnografía, 1944) Baer (Genealogía y Parentesco, 1981); Bruce (Lingüística, 1968; Etnografía, 1971; y Tradición oral, 1974, 1975, 1976); Boremanse (Medicina tradicional, 1991; Etnografía, 1998; Tradición oral, 2006); Marion (Etnografía, 1992, 1999); Mcgee (Etnografía, 1955; 1983; 2002), principalmente.

La información de los estudios producidos en la primera mitad del siglo XX, han manifestado, entre muy diversas cuestiones, que: 1) los lacandones actuales llegaron a territorio mexicano a finales del siglo XVII desde el Petén, Belice y Yucatán;¹ 2) practicaban un culto tradicional con ayuda de incensarios;² 3) hablan lacandón, lengua mayense, estrechamente relacionada con el maya yucateco;³ 4) se agrupan en tres principales comunidades: Metzabäk y Najá al Norte, y Lacanjá-Chansayab, al Sur;⁴ 5) debido a las diferencias en sus prácticas, saberes culturales, genealogía y órdenes sociales, las comunidades se distinguen entre los lacandones del Norte y los del Sur; y finalmente, 6) que el tipo de residencia es patrilocal.⁵

Posteriormente, las investigaciones revelaron que tanto su pensamiento, el conjunto de prácticas sociales, así como determinados preceptos morales guardan estrecha relación con un conjunto de historias que forman parte de su tradición oral.⁶ Una figura central en dichos relatos es *Hach Ak Yum*, deidad principal del panteón lacandón y creador de los lacandones, así como de las entidades anímicas que conforman su mundo.⁷ Los estudios han señalado que tanto las deidades, como los pobladores provienen de linajes diversos, y que el

¹ De Vos, 1980.

² Tozzer, 1982.

³ Bruce, 1968.

⁴ Baer, 1981.

⁵ *Ídem*.

⁶ Bruce 1974, 1975, 1976; Boremanse 1998, 2006; Marion 1992.

⁷ *Ídem*.

comportamiento de las personas varía dependiendo su descendencia.⁸ Hacia el último cuarto de siglo, se registró que el culto tradicional –donde se empleaban los incensarios tipo cara– era desplazado por el cristianismo.⁹

Los trabajos de investigación de los autores arriba citados han servido para hablar de los lacandones productos de su tiempo; con la intención de continuar armando el rompecabezas cultural de este grupo social, centré mi interés en conocer las diferencias sociales entre los lacandones de principios y mediados del siglo XX y los actuales. La comparación no obedece a la predilección por rastrear lo antiguo u original, sino para analizar los diferentes cambios sociales que han experimentado los lacandones a lo largo del siglo pasado, e indagar sobre las causantes de un estado y otro.

Por ello, con el objetivo de rastrear una posible vía para dar cuenta de los cambios de los que ha sido partícipe la cultura lacandona, en enero de 2012 di lectura a parte del trabajo etnográfico de Marie-Odile Marion (1992; 1999) sobre los lacandones, así como a las recopilaciones de tradición oral que realizaron Roberto Bruce (1974) y Didier Boremanse (2006) respectivamente. La obra de los tres autores fue crucial para centrar mi interés en este grupo cultural que, desde mi perspectiva, aprehendió enseñanzas de su historia originaria y las recrea –representa– diariamente (consciente o inconscientemente) en ámbitos públicos –comunitarios– y privados –familiar–. Asimismo, reparé en que las historias de origen dan cuenta de la importancia que guarda el entorno ambiental en sus prácticas, identidad y en la construcción de su pensamiento social.

Con la finalidad de observar la manera en la que los pobladores aprehenden y reproducen las historias de origen, realicé un primer acercamiento a la comunidad de Najá en junio de 2012. La decisión de escoger Najá y no el resto de las comunidades lacandonas –Metzabäk y Lacanajá-Chansayab– obedeció a dos motivaciones, principalmente: la primera, a que es una comunidad con un grupo reducido de personas (380 habitantes, aproximadamente); y la

⁸ Bruce, 1971; Marion, 1999.

⁹ Mc Gee, 1983, 2002.

segunda, debido a que gran parte de la bibliografía que existe sobre los lacandones ha enfocado sus estudios en dicha comunidad.

En el primer acercamiento que hice a la comunidad, platicué con varios pobladores y fue notorio percibir que se referían a ellos mismos enmarcados en un tiempo pasado y presente, con un dejo de añoranza por lo que ya no era. Conversé con personas adultas mayores (60-90 años) , adultos (40-55 años) y jóvenes casados (17-35 años) sobre sus historias de origen, o mitos, como *los de fuera* generalmente les denominan y reconocí que la tradición oral lacandona se clasificaba dependiendo de lo que se contase: historias de origen, o bien, historias donde los animales eran los personajes centrales. Decidí enfocarme en las historias de origen, y al ser *Hach Ak Yum*, su deidad creadora, éste destacó en la mayoría de los relatos.

En contraste con los adultos mayores y jóvenes casados, cuando me entrevisté con algunos jóvenes solteros, *Hach Ak Yum*, parecía revelarse como algo falso en lo que no habían de creer más. Días posteriores, me percaté de que para un grupo reducido de la población, las historias de su origen comenzaban a valorarse como un producto cultural que podían ofrecer al turista; percibí que aún cuando parecía que no veneraban más a esta deidad continuaban transmitiendo sus historias, aunque ya no por convicción. La diversidad de posturas y situaciones referentes a *Hach Ak Yum* hizo centrar mi interés en sus orígenes, sus historias, y los procesos que han vivido los lacandones y que han influido de manera decisiva en la concepción que construyen alrededor de esta deidad.

Para adentrarme un poco más en el tema releí la recopilación de tradición oral lacandona de Bruce y Boremanse y en ellas fue claro reconocer ordenamientos de tipo moral bajo los que esta sociedad se organiza y dirige. Al igual que en las primeras breves entrevistas que tuve con los pobladores de Najá, en las lecturas, *Hach Ak Yum*, es un elemento clave no sólo por ser deidad creadora, sino por enseñar los preceptos morales bajo los que habrían de regirse socialmente. Gracias a esta deidad –acaso columna vertebral del pensamiento lacandón– existe todo lo que los habitantes gozan y padecen de su entorno. Por tal, consideré estudiar los diferentes estadios por los que ha transitado la cultura lacandona y sus preceptos –desde

la oralidad de los hablantes–; para ello me enfoqué en el análisis de las prácticas sociales actuales originadas a partir de un referente discursivo vinculado con la figura de *Hach Ak Yum*, así como con sus enseñanzas.

Esta investigación aspira a analizar el simbolismo de la deidad en la oralidad y en las prácticas sociales. La investigación parte del supuesto de que aún cuando el culto tradicional no se practique– las enseñanzas de *Hach Ak Yum* son difíciles de olvidar ya que es la deidad principal del panteón lacandón que dio vida a los lacandones, y a partir de sus enseñanzas se configuraron tanto el pensamiento, como las normas sociales del grupo.

Para dar solución a mi objetivo central, realicé cuatro temporadas de campo en la comunidad de Najá, Metzabäk y Lacanjá-Chansayab en diciembre de 2012, junio-julio de 2013, diciembre de 2013 y julio de 2014; cada una de ellas con una duración aproximada de 20 a 35 días. En cada una de las estancias hice una recolección de datos auxiliándome del método etnográfico. De acuerdo a cada uno de mis objetivos fui construyendo instrumentos que dieran solución a aspectos de la cultura lacandona que deseaba estudiar, tales como: tradición oral; religión tradicional; cantos; *haceres* tradicionales; identidad; ideas alrededor de la deidad *Hach Ak Yum*; prácticas sociales; proyectos ambientales en la zona; aves originarias y su simbología; entre otros. La muestra con la que trabajé fueron jóvenes solteros jóvenes casados; adultos casados; adultos mayores. Aunado a ello, tres fueron mis informantes principales, todos ellos bilingües aunque con diferente nivel de comprensión del español.

En cada uno de los apartados se emplearon diferentes instrumentos, dentro de los que destacan: cuestionarios, entrevistas cerradas, abiertas; análisis de paradigmas lingüísticos, historias de vida; guías de observación; elicitación de algunos conceptos en lengua originaria, principalmente. Para complementar la información que obtenía, realicé levantamientos fotográficos de las actividades sociales más representativas de los lacandones que entrevistaba. Hice recorridos al interior de la selva, e igualmente, realicé registros fotográficos de la flora que hay en los alrededores de la comunidad. Grabé, en

video y audio, cantos tradicionales, así como versiones de las historias de origen que servirían para conformar los datos a analizar.

Para una mejor comprensión de la temática central de la investigación estructuré el presente trabajo en tres apartados. En el primero titulado: “El devenir del *costumbre lacandón*: entre *el costumbre de los antiguos, el tradicional y el de pueblo*” en el cual se abordan concepciones propias que los lacandones tienen respecto a sus conocimientos, lo que realizan día a día -prácticas-, su pensamiento sobre lo que hacen, y cómo todo ello configura su cultura, o *costumbre*, como los lacandones le denominan. Asimismo, se analiza el devenir del *costumbre* a través del tiempo y los tres diferentes estadios por los que ha atravesado: *antiguo, tradicional y de pueblo*. Se muestra que en cada una de estas etapas, los conocimientos tradicionales –presentes o ausentes– han dado forma a la sociedad actual lacandona. A lo largo del primer apartado –breve radiografía social– es posible observar una sociedad que transita entre lo antiguo y lo moderno, sin anclarse a uno u otro estadio.

En el segundo apartado titulado: “El origen de *Hach Ak Yum*, sus significaciones y enseñanzas transmitidas entre los *hach winik*” se profundiza sobre el simbolismo de la figura más importante que dio vida al *costumbre lacandón*: *Hach Ak Yum*. Para ello se analiza el nombre de la deidad; sus orígenes; tránsitos y funciones entre el mundo terrenal y divino; clasificación de las enseñanzas que legó; y finalmente se hace una aproximación de la noción de la deidad entre los lacandones actuales.

El tercero y último apartado titulado: “El uso de *la palabra* de *Hach Ak Yum* para convertirse en dueños de la piedra” versa sobre la cacería como una enseñanza y *hacer* (práctica social) que ha evolucionado desde principios del siglo XX hasta tiempos recientes. Con la intención de hablar sobre aquellas enseñanzas que no refieren únicamente a lo moral, se describe el proceso de elaboración de las flechas actuales donde una enseñanza –canto– es entonado para realizar la práctica de rajar la piedra que llevan las flechas en el asta. A partir de una propuesta de traducción del canto al español se analizan las funciones de las palabras que lo conforman, así como la simbología que encierran en su

conjunto. En la parte última del apartado se muestra gráficamente la operación del canto y se propone una interpretación sobre el concepto *verdad* entre los lacandones y la forma en que ésta dota de sentido a la estructura de la cultura lacandona y sus prácticas.

Hacia el final del trabajo se reflexiona sobre el devenir de la cultura lacandona, la trascendencia de las enseñanzas de *Hach Ak Yum* en la vida de los lacandones; la resignificación que los habitantes hacen de esta deidad; así como las relaciones significativas que los lacandones estrechan con el mundo natural.

Lineamientos teórico-metodológicos

El presente trabajo de investigación es abordado a partir de diversos enfoques interdisciplinarios en respuesta a los ejes temáticos que la constituyen, y a los objetivos inicialmente planteados. En términos generales, los ejes que direccionan la investigación –y a partir de los cuales es posible observar y reflexionar sobre la estructura de la cultura lacandona, o propiamente dicho, del *costumbre lacandón*– son: las representaciones sociales, prácticas socioculturales, discursos de tradición oral.

Cada uno de los ejes planteados son desarrollados teórica y conceptualmente – representaciones sociales, prácticas socioculturales, relaciones simbólicas– mientras que en otros casos he optado por el empleo de conceptos operativos que sustenten las ideas desarrolladas. Si bien, es justo mencionar que esta investigación partió de presupuestos enmarcados en la teoría de las representaciones sociales, sin embargo analizar el dato empírico recogido en campo únicamente desde este enfoque sesga la interpretación, ya que la información recopilada se desborda por sí misma si se trata de explicar únicamente a partir de esta teoría. En este sentido, un enfoque interdisciplinario se justifica por el reconocimiento de los límites de las teorías abordadas, ya que intentar explicar un fenómeno social desde una sola perspectiva reduce y dificulta aún más la labor de desentramar las relaciones significativas que dan forma a una cultura, o a la construcción de un pensamiento colectivo, y a las prácticas contenida en él.

Por ello, para desarrollar la investigación de las representaciones y prácticas socioculturales de las enseñanzas de *Hach Ak Yum* opté por emplear presupuestos teóricos de la teoría de las representaciones sociales fundada por Moscovici (1961); para el análisis de la estructura social, así como del esquema de las prácticas utilicé reflexiones de Philippe Descola (2012) referentes a la aproximación de un estudio sobre conceptos vernáculos de las sociedades. Y finalmente recurro –a la vez que objeto– algunos de sus postulados respecto al animismo y las formas de relacionarse de elementos humanos y no-humanos definidos por el autor.

Las representaciones sociales

En 1961, Serge Moscovici elaboró su tesis de doctorado en torno al tema de las representaciones sociales del psicoanálisis. Sus estudios de investigación fueron suficientes para surcar el camino de una teoría que desentramara la operación de las representaciones sociales desde la psicología social. Las representaciones sociales son definidas como un conjunto organizado de cogniciones relativas a un objeto, compartidas por los miembros de una población homogénea en relación con ese objeto,¹⁰ La teoría de las representaciones sociales, al igual que parte de los objetivos de esta investigación, centran su interés en los fenómenos colectivos, y concretamente, en las reglas que rigen el pensamiento social. Para la teoría de las representaciones sociales, la identificación de la visión de mundo que los individuos o grupo llevan en sí y que utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar los determinantes de las prácticas sociales.

Sin embargo, una de las principales críticas hechas a esta teoría es que toda vez que es reconocida la representación –formas y contenido de la construcción colectiva de la realidad social– son sacados a la luz objetos –objetivaciones– que surgen de numerosos campos de la psicología social: de la educación a la política, del medio ambiente a las relaciones de género, de las relaciones íntimas a la salud, entre otros. Tales temas con los que son relacionados deben ser abordados desde su disciplina particular. Al respecto, la teoría de las representaciones sociales, propuesta por Moscovici reconoce que existe un carácter transversal de la noción de representación usada ampliamente por las ciencias sociales, en particular por la antropología, la historia y la sociología.¹¹ Esta aproximación a otras disciplinas por parte de la teoría de las representaciones sociales constituye un aparato heurístico para profundizar en el conocimiento de la realidad social, así como también para analizar desde diversas disciplinas las relaciones que establecen los elementos que participan en la construcción de dicha realidad.

¹⁰ Flament, 2001, p. 33.

¹¹ Jodelet D., Guerrero, A., coords., 2002, p. 8.

En reconocimiento de esto, se considera pertinente recurrir a la teoría de las representaciones sociales para analizar la representación social de los discursos orales lacandonos relativos a sus historias de origen, cómo sus enseñanzas morales se objetivan y cómo ello se traduce en una actitud que se representa socialmente y que es instaurada en *el costumbre*; y cómo ésta, legitimada gracias al tiempo da forma a un pensamiento colectivo.

En este sentido, el análisis de las representaciones sociales se vislumbran como una puerta de entrada a un mundo simbólico; sin embargo, los simbolismos u objetivaciones que se develan no pueden explicarse únicamente a partir esta teoría; sino que toda vez que son descubiertas o ubicadas tales representaciones, el mundo de relaciones significativas revelado conviene ser explicado desde una perspectiva más cercana a la experiencia de los entes que conforman el universo social lacandón –hombres, mujeres, niños, animales, plantas, fuerzas no visibles¹². Dicho lo anterior, la teoría de las representaciones sociales aplicada en el presente trabajo funciona como un sistema de interpretación de una realidad construida a través de relaciones que establecen los individuos con su entorno físico y social; a la vez, la teoría permite observar la forma en que dichas relaciones (social-natural) determinan los comportamientos y prácticas sociales lacandonas.

Estructura social

A partir de la identificación de una representación social es posible observar la manera en la que éstas dan forma a las prácticas sociales de los individuos. Como ya apunté anteriormente, la teoría de las representaciones sociales da cuenta sobre el origen de las prácticas sociales, sin embargo, no explica las relaciones significativas que en las prácticas se gestan y cómo éstas se entrelazan a otras situaciones donde los discursos no son objetivados; donde las prácticas –enmarcadas en contextos– se entrelazan a otras prácticas propias de otros ámbitos sociales; y que por lo tanto se anclan a otros discursos.

¹² Por fuerzas no visibles debe entenderse la energía que posee cada uno de los seres que pueblan el mundo visible lacandón (niños, hombres, mujeres, animales). Aunque también hay otros seres no visibles que transitan en la selva, o en las cuevas, como el *Uyumi K'ax*. Éste es entendido por los lacandonos como un *dueño*, y es un dios menor que cuida los espacios de la selva.

Debido a que el contexto en que se circunscriben dichas prácticas es la Selva Lacandona, decidí abordar el análisis de las relaciones simbólicas desde la propuesta teórica de Philippe Descola que reflexiona en torno a las –sin– barreras entre naturaleza y cultura; así como sobre la forma en que las relaciones entre un ámbito y otro dan cohesión a un pensamiento común, a una visión de mundo y vida. En su obra *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Descola reflexiona en torno al análisis de las estructuras sociales a partir de modelos vernáculos, u originarios. El reto que plantea su postura teórica empata con la perspectiva desde la cual se desea estudiar a la cultura lacandona: conceptos propios –naturales– que develen el significado que los contextos y relaciones guardan con todos los elementos que componen el universo lacandón.

Discípulo de Claude Lévi-Strauss, Descola desarrolla su línea de investigación a partir de algunas reflexiones inacabadas, o poco desarrolladas de su mentor, como por ejemplo, la naturaleza del inconsciente estructural colectivo. En opinión de Descola, a Lévi-Strauss le embargaba la urgencia de fundar la validez metodológica del conocimiento de las sociedades humanas por medio de estructuras inteligibles, en detrimento de una mejor comprensión de las condiciones de su existencia concreta.¹³ Por ello, su propuesta es mostrar esquemas elementales de la práctica y levantar una cartografía sumaria de su distribución y ordenamientos. Su proyecto va más allá que develar la estructura social ya que su propósito es especificar los mecanismos mediante los cuales se estima que ciertas estructuras organizan los usos y las costumbres.¹⁴

Esquemas de la práctica

En *Más allá de la naturaleza y la cultura*, –obra que guía el presente trabajo– Descola reflexiona sobre la forma en que son configuradas las estructuras sociales; en ella, el autor plantea una interrogante que contagia a toda aquella persona que desee aproximarse al conocimiento de una cultura, desde una perspectiva propia de los hablantes, a fin de dar cuenta del ser de la estructura social: las configuraciones estructurales identificadas por el

¹³ Descola, 2012, p. 156.

¹⁴ *Ibidem*, p. 157.

análisis de una realidad social cualquiera, ¿son expresiones depuradas de las relaciones concretas que constituyen la trama de esa realidad, o bien, deben concebirse mejor, como modelos operativos contruidos por el observador, en una situación de relativa libertad, frente a los modelos explícitos formulados por aquellos a quienes observa?

El reto que plantea el autor es descubrir cómo se dan las relaciones entre contextos preestablecidos por el investigador, y una vez observadas las relaciones entre los contextos, proponer una radiografía de las prácticas sociales. Al respecto, Descola estima conveniente distinguir entre los esquemas cognitivos considerados universales de aquellos que proceden de una competencia cultural adquirida o de los albrures de la historia individual.¹⁵ Los esquemas adquiridos, en voz del autor, son los que despiertan la atención de quienes se interesan en la diversidad de los usos del mundo, porque si los comportamientos humanos difieren, ello se debe en parte al efecto de esos mecanismos –las relaciones–. Sus diferencias entre un individuo y otro obedecen, en primer lugar, a la influencia de esquemas idiosincráticos, tales como los que hacen posible la realización rutinaria de una acción –un itinerario recorrido con regularidad, por ejemplo– o los que estructuran los numerosos protocolos que cada uno de nosotros se forja, con el paso del tiempo, para ordenar secuencias de tareas cotidianas.¹⁶

Entre los esquemas universales y los adquiridos, la historia personal y grupal juega un papel esencial en la transformación. Son difíciles de rastrear los procesos históricos que vivieron los lacandones llegados a territorio mexicanos a finales del siglo XVII, pero sin duda alguna, el cambio de territorio, de espacio, interfirió en sus esquemas sociales antiguos y en sus prácticas. Descola considera que en los esquemas adquiridos, los individuos son productos de una historia singular que genera, canaliza y organiza de manera no intencional unas estructuras de afectos y de relaciones con los otros cuya objetivación verbal, siempre insatisfactoria, exige, como se sabe, un trabajo de alumbramiento.¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, p. 163.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 164.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 165.

Tanto los esquemas universales, como los esquemas adquiridos, transitan entre lo individual y lo colectivo. Y sin duda alguna, las investigaciones sociales le apuestan más al reconocimiento de los esquemas colectivos porque es en ellos donde se construyen las significaciones culturales compartidas. Descola define los esquemas colectivos como disposiciones psíquicas, sensoriomotrices y emocionales interiorizadas gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado.¹⁸ Uno de los propósitos de este trabajo es aproximarse a la develación de los constructos compartidos y de sus relaciones; y a partir de ello aproximarse a una mejor comprensión de la configuración de la estructura social lacandona.

Para ello, Descola sugiere estudiarlos en tres pasos: en primer término, estructurar en forma selectiva el flujo de la percepción, otorgando una preponderancia significativa a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno; en segundo término, organizar tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y las emociones de acuerdo con guiones relativamente estandarizados; por último, suministrar un marco para interpretaciones típicas de comportamiento o acontecimientos, interpretaciones admisibles y comunicables dentro de la comunidad en que los hábitos de vida traducidos por ellas se aceptan como normales.¹⁹ Respecto a la sugerencia, la mayor advertencia de Descola es que los esquemas colectivos son susceptibles de ser formulados de manera más o menos sintética como modelos vernáculos por quienes los ponen en práctica.

El habla y las construcciones de las categorías

La observación de los hábitos, sin duda alguna, es un buen punto de partida para proponer los posibles contextos en los que se dan las prácticas. Sin embargo, es preciso reparar que las culturas originarias –al menos, los lacandones– no distinguen las divisiones de los contextos naturales *vs* artificiales; naturales *vs* sociales ya que todos los hábitos, o prácticas se circunscriben a uno mismo: la selva lacandona. Es decir, no hay una clara división entre la naturaleza y la comunidad, o bien, entre la naturaleza y la cultura.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

En el proceso de construcción de modelos vernáculos –sintético– resulta indispensable para el investigador recurrir a los conceptos originarios de los hablantes. Preguntar por ellos, supone una reflexión personal sobre lo que los grupos sociales hacen, y posteriormente, al contrastarlas con otras reflexiones personales, la labor del investigador es, con ayuda de los hablantes, proponer consensualmente categorías para nombrar las prácticas. Descola se pregunta ¿cómo detectar, si no es a través de vagas intuiciones esos sistemas integradores que imprimen su marca en las actitudes y las prácticas de una colectividad, de manera tal que esta se ofrece al observador con un carácter inmediatamente distintivo? Su respuesta es que deben considerarse dominantes los esquemas que se activan en la mayor cantidad de situaciones, tanto en el trato de los humanos como en el de los no-humanos, y que subordinan los otros esquemas a su lógica propia, al despojarlos de gran parte de su orientación primaria.²⁰

Esta problemática quizá convendría ser abordada desde la perspectiva del método etnográfico. Para Harold Garfinkel, uno de los fundadores de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por las normas internalizadas como sugería Talcott Parsons, sino en situaciones de interacción donde los actores lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen. Normas, reglas y estructuras no vienen de un mundo significativo exterior a, e independiente de las interacciones sociales, sino de las interacciones mismas.²¹

Para la etnometodología, el vehículo por excelencia de reproducción de la sociedad es el lenguaje. Al comunicarse entre sí la gente informa sobre el contexto y lo define al momento de reportarlo; esto es, lejos de ser un mero telón de fondo o un marco de referencia sobre lo que ocurre “ahí afuera”, el lenguaje “hace” la situación de interacción y define el marco que

²⁰ *Ibidem*, p. 168.

²¹ Guber, 2001, p. 44.

le da sentido. Desde esta perspectiva, entonces, describir una situación, un hecho, etc., es producir el orden social que estos procedimientos ayudan a describir.²²

Con la intención de hacer una investigación que se apegara a los propios conceptos de los hablantes y a partir de ello develar el sentido que guardan las relaciones simbólicas y que dan forma a las representaciones sociales expresadas en prácticas socioculturales lacandonas, se trabajó con los conceptos y clasificaciones que los hablantes utilizan para referirse a su quehacer diario, a ellos mismos, y a cómo operan las relaciones simbólicas de su pensamiento.

Al respecto, conviene evocar la función performativa del lenguaje²³ en dos de sus propiedades: la indexicalidad y la reflexividad.²⁴ Mientras que a indexicalidad refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartidos, del origen de los significados y su complejidad en la comunicación; la reflexividad son todas aquellas descripciones y afirmaciones sobre la realidad no solo para informar sobre ella, sino sobre su constitución. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación, sino eminentemente práctico y constitutivo. El conocimiento de sentido común no sólo pinta a una sociedad real para sus miembros, a la vez que opera como una profecía autocumplida; las características de la sociedad real son producidas por la conformidad motivada de las personas que la han descrito. Es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones pero en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. Describir una situación es, pues, construirla y definirla.²⁵

²² *Ibidem*, p. 45.

²³ John Austin estudió que existen diferentes tipos de enunciados: constatativos y los performativos. Los primeros tienen la función de describir las acciones, afirmarlas o negarlas; mientras que los segundos crean las acciones, y éstas pueden ser afortunadas o desafortunadas. Ver Austin, 1971, Conferencia I.

²⁴ La indexicalidad refiere a que los contenidos no son invariables, definidos de una vez, para siempre, sino que el significado de un cierto acto está en relación con el medio social organizado donde el acto tiene lugar. Mientras que la reflexividad, refiere a que el uso cotidiano del lenguaje representa tanto una descripción de las escenas de la interacción social, como un elemento de estas mismas que el lenguaje consigue ordenar. En este sentido, el lenguaje permite hablar del lenguaje mismo, y de la manera en la que éste se da.

²⁵ Guber, 2001, p. 46.

Para el desarrollo del trabajo es de valiosa utilidad reparar en la función de reflexividad del lenguaje ya que esta señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y el vehículo de esa intimidad. Por eso, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones.²⁶

Admitir la reflexividad del mundo social tienen varios efectos en la investigación social. Primero, los relatos del investigador son comunicaciones intencionales que describen rasgos de una situación, pero estas comunicaciones no son “meras” descripciones sino que producen las situaciones mismas que describen. Segundo, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son independientes ni contrarios a los fundamentos epistemológicos del sentido común; operan sobre la misma lógica. Tercero, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que los que se usan en la vida cotidiana.²⁷

Relaciones significativas entre contextos y elementos

Advertir la estructura social de una cultura es tan sólo una breve aproximación al conocimiento de la forma de vida lacandona. Son, las relaciones, aquellas quienes abren las puertas a un conocimiento más amplio que adentra a la comprensión de su filosofía de vida. Sin duda, el análisis de las relaciones entre los elementos convergentes en un mismo contexto social-natural son aquellas que develan los significados más puros del pensamiento colectivo. Sin embargo, primeramente, es conveniente reflexionar entorno a la metodología de investigaciones que se apeguen a los conceptos propios de las culturas – vernáculos, como Descola llama– y no proponer los conceptos y categorías teóricas globalizantes.

Al estandarizar las dinámicas culturales se dificulta la comprensión de la forma en que los pueblos construyen su realidad. Si bien, pudiese existir un consenso sobre las estructuras

²⁶ Coulon, 1988, citado en Guber, 2001, p. 46.

²⁷ Guber, 2001, p. 47.

culturales, los esquemas de las prácticas y los elementos que las componen, es erróneo afirmar que tanto las estructuras sociales, como las prácticas y los elementos en juego se comportan y son entendidos de la misma forma. Más allá del respeto sobre las diversas formas de vida y expresión social; el entendimiento de las relaciones abre un canal de comunicación no sólo entre el investigador y la sociedad estudiada, sino entre las diversas sociedades más próximas a la sociedad estudiada.

Entre las maneras de deaprender y distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece el espectáculo y la práctica de nuestro medioambiente en sentido amplio, Descola asegura que la identificación juega un rol preponderante. Por esto, continúa el autor, hay que entender el mecanismo elemental por el cual establezco –se establecen– diferencias y semejanzas entre mí mismo y los existentes infringiendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros. Este mecanismo está menos informado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que ha interiorizado en el seno de la colectividad donde vivo y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción, acordando una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medioambiente. Dos criterios discriminantes parecen cumplir una función central en la identificación concebida como una suerte de forma simbólica a la Cassirer: la atribución al otro de una interioridad análoga a la mía y atribución al otro de una materialidad análoga a la mía.²⁸

¿Cómo identificar esta materialidad de la que habla Descola? Primeramente, el autor propone distinguir dos categorías de los seres: humanos y no humanos. Posteriormente, plantea partir de la dualidad omnipresente en todo los seres: materialidad e interioridad. De tal forma que las combinaciones que autorizan estos dos criterios de identificación son muy reducidas: frente a otro, humano o no humano –comenta el autor– puedo suponer o bien que posee elementos de materialidad o interioridad análogos a los míos, o bien, que su interioridad y su materialidad son distintas de las mías, o bien incluso que tenemos interioridades similares y materialidades diferentes, o en fin, que nuestras interioridades son

²⁸ Descola, 2001, p. 87.

diferentes y nuestras materialidades análogas. Estas fórmulas definen cuatro grandes tipos de ontologías, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad.²⁹ Las cuatro ontologías que propone Descola son: totemismo, animismo, analogismo y naturalismo. El tipo de ontología a estudiar en este trabajo –concretamente en el apartado 3– es el animismo, no para afirmar que este sistema de propiedades de los existentes se desarrolla en el imaginario lacandón, sino para reflexionar si es correcto hacer una generalización de la categoría al estudiar a las sociedades cazadoras-recolectoras, como lo ha propuesto Descola.

El autor advierte que estas cuatro modalidades de identificación están lejos de agotar las múltiples formas de estructurar la experiencia individual y colectiva; no obstante, insiste en que la identificación es simplemente para dar una breve ojeada a una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y tornar inteligibles las relaciones que los humanos establecen entre ellos y con los no humanos, vía que podría evitar la dicotomía, incluso, metodológica, entre naturaleza y cultura.³⁰

Como ya ha sido mencionado hacia la parte de la introducción, el enfoque del estudio en las prácticas socioculturales tradicionales originadas a partir de un referente discursivo vinculado con la figura de *Hach Ak Yum*, así como con sus enseñanzas sostiene como hipótesis que –aún cuando el culto tradicional no se practique– las enseñanzas de *Hach Ak Yum* son difíciles de diluirse en el tiempo ya que es la deidad principal del panteón lacandón, dio vida a los lacandones, y a partir de las enseñanzas se configuraron tanto el pensamiento, como las normas de su cultura.

Por tanto, algunas preguntas que me formulé a lo largo de la investigación fueron: ¿cuáles son las historias de origen más representativas de este grupo?, ¿qué significación guardan éstas para los lacandones?, ¿cuáles son las enseñanzas más representativas de *Hach Ak Yum*?, ¿están contextualizadas únicamente en el culto tradicional? ¿cómo se transmiten

²⁹ *Ibidem*, p. 88.

³⁰ *Idem*.

dichas enseñanzas?, ¿la transmisión del conocimiento ha sido continua?, ¿cuáles han sido los factores que más han incidido en la transmisión de la enseñanzas, o bien, en el olvido, o desuso de ellas?, ¿verdaderamente están en desuso?; entre otras cuestiones.

En camino de dar respuesta a mis cuestionamientos, el primer paso fue ubicar, a partir de las historias de origen y aquello que los hablantes reflexionan sobre ellas, los estadios del devenir de la cultura lacandona; posteriormente, localizar el punto medular entre los diferentes estadios; y finalmente, a través de la ejemplificación de una de las prácticas más antiguas de los lacandones explicar las transformaciones que ha sufrido, así como, también, destacar la permanencia de un complejo conocimiento ancestral simbólico que da muestra de la forma en la que las prácticas habituales están –estaban– estrechamente relacionadas con los antepasados divinizados.

De tal suerte que en el primer apartado, “El devenir del costumbre lacandón: entre el costumbre de los antiguos, el tradicional y el de pueblo” quise distinguir las prácticas tradicionales, de las actuales. Para ello, elaboré instrumentos que estuvieran dirigidos a obtener información relativa a las prácticas tradicionales (antes) y las actuales (ahora). De antemano, conocía que gran parte de las prácticas ancestrales de los lacandones se ligaba a sus historias de origen; sin embargo, no quise aproximarme a ellas, sino hasta que los propios entrevistados las reconocieran y enunciaran. Toda vez que los entrevistados hacían el reconocimiento de *lo de antes*, era recurrente que lo nombraran como relativo a *los antiguos*. Por tanto, creí conveniente distinguir los tres estados del devenir del pensamiento lacandón: antiguo, tradicional, el de ahora (intermitente)–va y viene entre lo tradicional y lo moderno–, y el del pueblo –moderno–. El nivel de bilingüismo en la zona es alto, y oscila entre las edades de 5 a 60 años; para las personas que superaban este rango fue preciso apoyarme en un joven traductor. Cuando se ejecutaron las entrevistas en maya lacandón, reconocí que, evidentemente, había más facilidad de palabra cuando se hacían las preguntas en el idioma original. Así, ubiqué los conceptos que referían a las prácticas, *haceres (metik)*, aquellas relativas a la diferenciación entre roles de género (*metik ch’upra- metik xira*) y a la ubicación de éstas en el tiempo: a) (*uch men uchuni*) (costumbre de los

antiguos), b) *hach winik uchuni* (costumbre de los lacandones) y c) *uk ka ha* (costumbre de pueblo).

Una vez que obtuve los conceptos originarios los sustituí en los instrumentos a realizar entre la población bilingüe más joven; así, los entrevistados comprendían mejor las preguntas que se les hacían y hablaban con más familiaridad sobre ello. Opté por trabajar con los conceptos que usan los hablantes para definir sus acciones con la intención de respetar el habla de las personas y porque, considero, la traducción de los hablantes abre el panorama para un mejor entendimiento de la situación. Precisamente, en este apartado es recurrente que me refiera a lo habitual como *prácticas*, aunque los hablantes refieren a ello como *hacer*. Considero que alrededor de los conceptos existen diferencias de significado. No es lo mismo referirse a las acciones que realizamos día a día y que nos definen como *hábito, práctica o hacer*. La diferencia más notable entre los dos primeros y el último es que tenemos la opción de elegir el *hábito* o la *práctica*, mientras que el *hacer* es algo dado, o instaurado por alguien más. Consideré, también, que aproximarme a la cultura lacandona desde sus propios conceptos contribuye a un mejor entendimiento de las dinámicas de la sociedad, así como también elimina brechas de comunicación entre *los de fuera* y *los de adentro*.

La muestra de la población con la que trabajé se clasificó en hombres y mujeres: solteros (as), casados (as) (jóvenes); casados (as) (adultos); y adulto mayores. A cada segmento de la población hice preguntas dirigidas hacia su quehacer diario tanto cuando eran personas solteras, como cuando adquirieron su estatus marital; así como también, se registraron sus historias de vida. Por los trabajos etnográficos que previamente revisé, tenía noción de algunos conocimientos tradicionales, principalmente aquellos que referían a la tradición oral; por ello, muchas de las preguntas estuvieron dirigidas a este aspecto de su cultura. En este apartado es posible observar que gran parte del conocimiento de los antiguos fue legado por sus deidades creadoras, por tanto, fue imprescindible para la investigación ahondar más en las historias de tradición oral que refieren a su origen y que los dota de mayor sentido como grupo cultural.

Al escuchar las historias de origen de los lacandones es claro observar ordenamientos de tipo moral bajo los que esta sociedad se organiza y dirige. Al hacer una lectura rápida a la tradición oral recopilada –Bruce, Boremanse–³¹ se observa que un elemento clave transmisor de las enseñanzas es su dios-antepasado³² *Hach Ak Yum*. Los trabajos sobre la oralidad lacandona de Bruce, Boremanse y Marion, convergen en que *K'akoch* fue el primer dios lacandón que dio vida a los tres dioses más importantes para este grupo: *Sukunkyum*, *Ah Kyantho*, y finalmente *Hach Ak Yum*, quien pese a ser el menor, es el dios principal. La importancia de este dios-antepasado radica esencialmente en que, de acuerdo con las historias, él fue el creador de los lacandones, y del mundo lacandón. Gracias a él existe todo lo que los lacandones pueden gozar o padecer. De tal forma, la figura de *Hach Ak Yum* es una pieza fundamental en la construcción del pensamiento lacandón por las enseñanzas que les legó.

En correspondencia a ello, en el segundo apartado titulado “¿Antepasado o deidad? El origen de *Hach Ak Yum*, sus significaciones y enseñanzas transmitidas entre *los hach winik*” se analiza el nombre del antepasado divinizado, su esencia, sus enseñanzas, así como la noción actual que los lacandones tienen de él ante las religiones de reciente introducción en la zona. Para el análisis del nombre de la deidad utilicé la segmentación lingüística propuesta por Bruce en 1974 en *El libro de Chan K'in* y, a la vez, hice un análisis de paradigmas de tal forma que fueran revelados los múltiples significados de los tres morfemas que componen la palabra de esta deidad. A partir de los resultados fue posible hacer algunas inferencias sobre el origen de este personaje como antepasado, o como deidad. En el subapartado referente a la esencia de *Hach Ak Yum*, elaboré instrumentos, orientados a reconocer la imagen que se dibuja de *Hach Ak Yum* en el imaginario colectivo de los lacandones; así como también registré testimonios referentes a

³¹ Conviene decir que el trabajo de Marion no puede ser considerado recopilación de tradición oral por no mostrar los registros de las historias sobre las que realizó el trabajo interpretativo que caracteriza su extensa y valiosa obra.

³² Los términos “antepasado” y “deidad” son dos categorías diferentes, sin embargo, en el caso de los lacandones del Norte no hay una distinción entre una categoría y otra. Para los lacandones del Norte, *Hach Ak Yum* fue un antepasado que gobernó, primero en Palenque y que posteriormente se trasladó, junto con toda su familia, a Yaxchilán. En todo caso, la figura de *Hach Ak Yum* debería ser entendida como un héroe mítico de la cultura lacandona, sin embargo, los habitantes, en algunas ocasiones lo denominan *antepasado*, y en otras, *dios*; es por esta razón que se ha optado por llamarlo de las dos formas.

la imagen de éste en el mundo terrenal. A través del reconocimientos de esferas en las que oscila el poder de *Hach Ak Yum* fue posible vislumbrar las relaciones que guarda entre ambos espacios, así como sus enseñanzas. Y es a partir de la conjunción de tales elementos que la noción de este antepasado se configura para la sociedad lacandona.

En el tercer capítulo titulado: “El uso de *la palabra* de *Hach Ak Yum* para convertirse en dueños de la piedra” se muestra un ejemplo de la reconfiguración del uso de las flechas. Anteriormente, éstas servían para cazar animales para consumo familiar; ante las nuevas medidas gubernamentales, la elaboración de las flechas se transformó en un bien turístico. Sin embargo, para su fabricación pervive un conocimiento antiguo (*ut’an, las palabras*) a través del cual los lacandones establecen relaciones significativas y simbólicas –a diferentes niveles y desde diferentes espacios– con el entorno ambiental y el mundo sacro. De manera general, en el apartado se muestran datos muy breves sobre el uso tradicional y actual de las flechas; a través de un levantamiento fotográfico es posible observar el proceso de elaboración de una flecha. Y finalmente, se hace un análisis del *ut’an* enunciado en una de las etapas de la *creación* de las flechas.

Debido a la poca transmisión, así como al celo que algunas personas tienen de sus conocimientos –y concepciones negativas que respecto a la práctica del *ut’an*– me trasladé a la comunidad de Lacanjá-Chansayab para el registro del canto. Se privilegió la traducción –primeramente– de un hablante bilingüe porque considero que a partir de su propia traducción es posible aproximarse a la forma en la que es comprendida por la propia cultura que detenta el conocimiento. Para una mejor corroboración de la traducción trabajé con dos hablantes más que tradujeron el canto y hubo una correspondencia de las palabras en un 95 por ciento. Algunas palabras se quisieron trabajar con otros jóvenes, sin embargo, la casi nula transmisión de los conocimientos, así como la pérdida de habla como consecuencia de la poca práctica del rajado hizo que muchas de las palabras –especie de tecnicismos de la actividad– fueran en un 60 por ciento desconocidas por los hablantes. Gracias a las traducciones fue posible distinguir dos campos semánticos con significaciones y motivaciones diferentes. Los hablantes fueron quienes proporcionaron información referente a la operación del canto; por tanto, considero, no se hizo una –sobre–

interpretación personal del canto, sino que en todo caso se hizo un consenso sobre lo que, en opinión de los lacandones, detentores del conocimiento, acontece en el canto.

En un anexo final he incluido una muestra representativa de testimonios registrados en campo empleados para sustentar el trabajo interpretativo referente a los lacandones actuales, sus etapas históricas, prácticas sociales y las enseñanzas de *Hach Ak Yum*. Se conserva el anonimato de los entrevistados a petición de los mismos.

1

El costumbre lacandón.

La transición de la sociedad lacandona: entre *el costumbre* de los antiguos, el tradicional y el de pueblo.



Hach winik fumando puro tradicional

Foto: Fabiola Acevedo

Datos breves sobre la procedencia de los lacandones de Najá

“Los indios del Próspero todos traen las orejas horadas y las narices; en esta puesta una vainilla olorosa o rosa, y en aquellas encajado un palo labrado. Todo el cuerpo hasta la cintura rayada en forma de jubón muy gayado; y de la cintura abajo rayada una figura de balones; y andan desnudos. **Traen cabelleras largas y recógenlas más aseadamente que las mujeres, con tocados curiosos acayrelados de pluma.** Las mujeres traen una enaguas cortas, bien ajustadas y blancas, desde la cintura a la media pierna, y son de tela de algodón. En las narices usan lo que los varones, y los tocados parecen mal porque son grandísimos, y no usan cintas sino que los cogen con hilo torcido de algodón.

[...]

Un indio de Noh-há había estado tres o cuatro veces con los de Locén y decía que son los indios e indias más blancos que los otros y de buenas caras, que son siete u ocho poblaciones, y la principal que se llama Locén tenía ochocientas casas, y confinan con los lacandones, y que traían cuentas de oro al cuello. **El idioma que estos hablan se llama lengua chol.** Tienen las casas embarradas como estos de Yucatán, y así tienen gran nombre entre aquellas naciones de más políticos, porque ellos no cubren con tierra el embarrado con que cercan la casa... “[Vos, Jan de 1988: 215].

La historia de los lacandones se ha caracterizado por el ir y venir de diversas identidades en un mismo territorio. La cita arriba mencionada muestra el panorama que encontró el historiador franciscano Fray Diego López de Cogolludo cuando Diego Vera Ordóñez de Villaquirán tuvo un primer contacto con *indios caribes*¹ de Noh-há (Najá) en 1646. En este primer contacto, López de Cogolludo mencionó que la población se componía de veinte

¹ Jan de Vos en “Resucitan los muertos: los lacandones de habla maya-yucateco 1646-1821” hace la distinción entre los lacandones de la Colonia y los lacandones modernos. Para el autor, los lacandones son aquellos que habitaron hasta la colonia el territorio donde ahora se encuentran los lacandones actuales. Para estos últimos, él prefiere utilizar el término de *caribes*. Sin embargo, en tiempos recientes, la significación de esta palabra ha virado por completo al considerarla una forma despectiva de referirse a ellos. Esta palabra, en ocasiones, abre un campo semántico donde se relacionan palabras como: atraso y cavernícola. La tendencia ha sido sustituir la palabra *caribe* para definirse a sí mismos como *mayas lacandones*.

indios del pueblo tabasqueño de Petenecte; y dos familias provenientes del pueblo campechano de Zahcabchén.³³

En su primer contacto de 1646, López de Cogolludo intentaría reducir a los lacandones de Noh-há, sin embargo, fracasó, y un año más tarde los *caribes* se dispersarían por la selva.³⁴ Cincuenta años después entró en escena una comunidad que muy probablemente tengan estrecho vínculo con los lacandones que encontró López de Cogolludo en 1469: los pobladores de *Yucum*, una comunidad que se encontraba a ocho días de Palenque. La población encontrada fueron doce familias compuestas de cincuenta y tres personas, tanto mayores como jóvenes. Lo que se deduce de esta población son dos cuestiones: 1) que eran *putun-itzaes*; y 2) que al igual que los primeros integrantes de Noh-há, venían huyendo, no de la opresión española, sino del dominio que ejercían los círculos de poder de su propio grupo.

¿De dónde venían estos *putun itzaes*? Desde el punto de vista lingüístico, los *putun itzaes* son los mayas chontales, clasificados como parte del grupo choloide, cuyos diversos integrantes se comprendían a pesar de algunas variantes idiomáticas, desde las zonas del estuario marítimo (de la Chontalpa) hasta los territorios lejanos del Petén (cholti de Esquipulas-Copán), pasando por las tierras altas septentrionales de Chiapas (región chol de Tila-Palenque). Los residentes de la zona selvática que permanecieron insumisos mucho después de la capitulación de las ciudades-estados de las tierras bajas, eran entonces grupos de lengua chortí, que recibieron la influencia cultural de los *putun itzaes* de lengua chontal a lo largo de los ocho siglos precedentes a la entrada de los misioneros. Probablemente fueron estos indios rebeldes a quienes los españoles lograron someter por fin en 1695, en la ciudad de Sac Balán, último reducto de resistencia indígena que los misioneros rebautizaron como Nuestra Señora de los Dolores.³⁵

³³ De Vos, 1988, p. 218.

³⁴ *Ibidem*, p. 220.

³⁵ Marion, 1999, p. 23.

Estos *putun itzaes* aparecidos en escena en 1469 son los descendientes de los antiguos lacandones que poblaron la ciudad de Sac Balán, y que a la vez, descendían de los primeros lacandones que poblaron Lacan-tum.

La pregunta que inevitablemente sale a relucir es: ¿son estos los orígenes de los actuales lacandones que pueblan las comunidades de Najá, Metzabök y Lacanjá-Chsanyab? A fin de responder a este cuestionamiento se mencionarán hipótesis que refieran al tema, destacando entre ellas las aportaciones de: France Scholes, Ralph Roys, Alfonso Villa Rojas y Eric Thompson. Para Thompson, los indios de Noh-há (Najá) formaron parte de un subgrupo del Área Central, que poblaba el Petén y hablaba maya-yucateco, y en el cual cabían también los *quehaches*, *itzáes*, *chinamitas*, *tipúes* y otras tribus más. En un momento dado, y por razones desconocidas, los indios de Noh-há cruzaron el río que los separaba de la Selva Lacandona y se asentaron en ella.³⁶ Sin embargo, estudios posteriores se han preguntado si estos lacandones que migraron a la Selva durante el siglo XVII guardan algún estrecho vínculo con los habitantes actuales de la zona. Las observaciones que se han hecho al respecto están enfocadas, principalmente, en comparar algunas costumbres entre este grupo que migró en el siglo XVII y los actuales. A decir de Fray Diego López de Cogolludo, las costumbres de los venidos del Petén eran las siguientes:

“No tienen todos los indios ídolos, sólo el sacerdote de ellos los tiene, y no le ayudan en la administración de sacrificios y obligaciones más que de tres personas: un indio que llaman Ah-kulel, que sirve de maestro de ceremonia; otro a quien llaman Ah-kayom, y una doncella que tortea pan, que ha de ser hija de uno de estos, dedicada a este solo ministerio. Ofrecen a sus ídolos hombres y mujeres, a quienes después se comen; no han de ser sacrificados de su nación de los del pueblo, sino forasteros, a los cuales en congiéndolos los estacan y antes que mueran les sacan el corazón, que ofrecen al ídolo. A falta de un perrillo, que también se le comen. Todos los indios van siempre a la adoración del ídolo; las mujeres no se hallan presente, sino sola la doncella que hace el pan a los ministros del demonio”.³⁷

³⁶ De Vos, 1988, p. 218.

³⁷ *Ibidem*, p. 215.

La tesis de Thompson sostenía que muchas costumbres de los lacandones de Noh- há no se comparan con las de los habitantes de Najá, Metzabök y Lacanjá-Chansayab, como por ejemplo: el sacerdocio institucional, los sacrificios humanos, el gobierno centralizado, y la monogamia. Por otro lado, France Scholes y Ralph Roys propusieron que los indios de Noh-há fueron rebeldes y apóstatas de Yucatán que vinieron huyendo de los españoles y se mezclaron en el camino con otros habitantes de comunidades no reducidas, en particular con indios *quehaches* de Campeche y del Petén. Sin embargo, estos pueblos que migraron hacia territorio chiapaneco no venían huyendo únicamente de los españoles, sino de los *itzaes*, muy probablemente.

Por tanto, podemos concluir que a lo largo de la historia de ese territorio selvático se fueron incorporando y des-incorporando grupos de personas ante la presión de otros grupos, o españoles que pretendían someterlos. Por tanto, los antiguos pobladores –o los lacandones originarios– de la comunidad de Najá, así como de Metzabök y Lacanjá-Chansayab, son lacandones que muy probablemente venían del petén occidental, que no guardan vínculos culturales ni lingüísticos con los *putun itzaes*, los pobladores de Sac Balán ni los primeros pobladores de Lacan-tum.

Los lacandones actuales se encuentran ubicados al oriente del estado de Chiapas, extendiéndose hasta el extremo noroccidental del estado. Cuenta con una superficie de 1.5 millones de hectáreas delimitadas por el río Tulijá y la frontera con Guatemala, el límite es marcado, en gran parte, por el río Usumacinta. Ubicada entre los 16° 17' de latitud norte y los 90° 30' de longitud oeste de Chiapas, limita al sur y al este con Guatemala, al oeste con el valle del Río Jataté y al norte con el paralelo 17 en las lagunas de Najá y Metzabäk.³⁸

Para contextualizar quiénes son los lacandones de hoy, es necesario remitirnos a los procesos históricos que ha vivido el grupo originario en el último siglo. En 1940, la mitad de las tierras selváticas –ociosas– estaba en posesión de 2.6 por ciento de terratenientes, por tal, las medidas territoriales que implementó el gobierno para recuperar el control del

³⁸ http://centrogeo.org.mx/atlaslatinoamerica/lacandona/selva/descrip_dr.htm, consultada el 12 de octubre de 2013.

terreno fue: expropiar las tierras en posesión de terratenientes; y trasladar a campesinos de Los Altos de Chiapas (tsotsiles, tseltales y choles) a poblar parte del territorio selvático recuperado.³⁹



Mapa con ubicaciones aproximadas de las comunidades lacandonas.

Fuente: Google maps

Para 1971, la historia de los lacandones dio un giro inesperado cuando el ex presidente Luis Echeverría, a través de un decreto presidencial, les concedió 614,321 hectáreas de terreno selvático a los lacandones del Sur; posteriormente, en 1975, se incluyó en el beneficio a los lacandones del Norte. El gobierno, para tener un mejor control de los pobladores los agrupó en las tres comunidades hasta ahora conocidas: Lacanjá-Chansayab en el Sur; y Metzabäk y Najá al Norte. Para 1978, en un intento más por proteger lo hoy conocido como la Selva Lacandona, el gobierno destinó 331,200 hectáreas para conformar la Reserva de los Montes Azules,⁴⁰ aunque en esta última disposición únicamente se incluyó a la comunidad de Lacanjá-Chansayab, al Sur, y no, a las comunidades del Norte.

El régimen de propiedad del territorio que habitan los lacandones es comunal; mientras que el de las poblaciones vecinas es ejidal. La diferencia entre tenencia comunal y ejidal es que

³⁹ McGee, 2002, p. 25.

⁴⁰ El sistema federal de áreas protegidas se organizaba en función de seis instrumentos de protección medioambiental, similares al de otros países: Reservas de la Biósfera, Parques Nacionales, Monumentos Nacionales, Áreas de Protección de Recursos Naturales, Áreas de Protección de Flora y Fauna, Santuarios Naturales. En el caso de los lacandones, las comunidades de Najá y Metzabäk son Áreas Naturales Protegidas y Lacanjá-Chansayab forma parte de la Reserva de Biósfera Montes Azules. Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Áreas_naturales_protegidas_de_México , consultado el 13 de febrero de 2013.

en el caso comunal, el gobierno sólo reconoce la superficie de tierra que los solicitantes han estado ocupando por un determinado tiempo atrás. Y en el ejidal, el gobierno concede el derecho de usar tierras, propiedad de la nación, en base a una solicitud de un grupo de gente.⁴¹

En tiempos recientes, en 1998 la comunidad de Najá fue declarada Área Natural Protegida (ANP), y por ello, se restringió la tala de árboles para las conformación de parcelas destinadas a la agricultura. En 2003, el gobierno mexicano, atendiendo los compromisos como firmante de la *Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas (Ramsar)*, inscribió a Najá –y Metzabäk– por las características de sus ecosistemas– como un sitio a proteger.⁴² Al igual que con el aparente abandono de la milpa, la declaración de Najá como un sitio *Ramsar* ha incidido en la alimentación, ya que se restringió el uso de aves y animales terrestres para consumo familiar.

Ante tal contexto, los pobladores han diversificado sus fuentes alimenticias, aunque, debido a la lejanía y a una sólida economía, la carne de los animales ha sido un bien alimenticio difícil de reemplazar. Es justo mencionar, que en la medida de lo posible, las políticas gubernamentales han tratado de compensar desde otras perspectivas los derechos a los que han debido renunciar los lacandones. Un ejemplo de ello es que debido a que los lacandones desde tiempos pasados han vivido en la selva, tienen conocimientos amplios sobre las dinámicas que se juegan al interior de ésta; por tanto entidades como la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) y la Comisión Nacional Forestal (Conafor) han contratado a hombres y mujeres lacandones en programas de reforestación de diversas especies naturales entre las que se encuentran diversidad de palmas, caoba, cedro, por mencionar sólo algunas. Por ello, anualmente diversas instituciones pagan una modesta cantidad por los servicios ambientales que prestan los comuneros.

⁴¹ Gutiérrez, Ruvalcaba, *et al.*, 2002.

⁴² http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Sitios_Ramsar_en_México, consultado el 10 de septiembre de 2012.

Las medidas gubernamentales expuestas hasta el momento han sido cruciales en la modificación de las prácticas de los lacandones, dentro de las que destacan: el cambio de patrón de asentamiento; alimentación; cambio de la economía tradicional. A éstas, devinieron otras cuestiones que han jugado un papel fundamental en el replanteamiento de sus prácticas: vías de comunicación, turismo, introducción de nuevas religiones, reelaboración de la concepción de autoridad, entre otras más.

El costumbre lacandón

Los lacandones actuales se denominan a sí mismos, en lengua originaria, como *Hach winik*,⁴³ y, en español, como “verdaderos hombres”. Sobre su origen, los pobladores de Najá conservan en su memoria que las raíces de la cultura lacandona emanaron desde Palenque; sus antepasados migraron, poco a poco, desde ese territorio hasta formar uno a uno, pequeñas poblaciones de cinco o cuatro personas asentadas en una misma tierra. Antes de llegar a Najá, su última parada fue Monte Líbano, un poblado hoy conformado por tseltales ubicado a dos horas de Najá. Sobre los orígenes de los primeros habitantes, los lacandones de avanzada edad adulta recuerdan varias cuestiones: nacieron en pequeñas poblaciones cercanas a Monte Líbano, como San Luis, Nueva Guinea, o Capulín; tenían veinte años de edad cuando se trasladaron de Monte Líbano a Najá; y fue el *tohil*⁴⁴ *Chan K'in Viejo*⁴⁵ quien los guió.⁴⁶

Un comportamiento social recurrente entre los lacandones es que una vez conformadas las familias, si es necesario migrar, lo hacen colectivamente los núcleos familiares tanto del padre, como del hijo, respectivamente. A principios del siglo pasado, fueron las familias de tres hombres quienes comenzaron, poco a poco, a poblar Najá: *Chambor*⁴⁷ *Eliás*, *Mateo*

⁴³ El término para un hombre lacandón es *hach winik*, *Hombre verdadero*; y en el caso de las mujeres, se autodenominan *Hach ch'upra*, *Mujer verdadera*.

⁴⁴ *Toh*, dependiendo los contextos significa derecho, sabio, sensato.

⁴⁵ *Chan K'in Viejo* se definía a sí mismo como perteneciente al *onen Maax*, sin embargo, fue hijo de un hombre de Lacanjá. Tradicionalmente, las personas de Lacanjá pertenecen al *onen Keh*; y no se identifican ningunos descendientes del *onen Maax*. *Chan K'in Viejo*, al autodefinirse como heredero del *onen* típico de las comunidades del norte, pone en duda no sólo su descendencia *Maax*, sino su descendencia como lacandón. Véase, Marion 1999, *op. cit.*, , p. 89.

⁴⁶ Estos breves datos introductorios fueron proporcionados por hombres y mujeres adultos de la comunidad de Najá. Respeto a ellos es preciso mencionar que ante la confrontación de datos históricos, se observa que los lacandones actuales proporcionan información ambigua sobre su origen. Aun cuando no se descartan estos datos es importante destacar que debido a que *Chan K'in Viejo* fue una autoridad moral para el grupo, parte de la historia del pueblo se comienza a reestructurar ligando ésta a la historia de *Chan K'in Viejo*. La acción, en realidad, corresponde a una estrategia de turismo cultural para crear diferentes productos turísticos alrededor de los saberes que detentaba este *tohil*. Sin embargo, construir la historia del grupo a partir de la historia de *Chan K'in Viejo* es arriesgado ya que, si bien se desconocen los orígenes de los lacandones actuales, lo que sí se sabe es que estaban dispersos por la selva. Por tanto, tienen múltiples orígenes.

⁴⁷ En documentos oficiales se ha escrito tradicionalmente el nombre como *Chambor*, sin embargo, la forma que reconocen los lacandones es *Chanbor*, pequeña abeja. El nombre se compone de los

Viejo y Chan K'in Viejo. Durante algún tiempo, antes de que el gobierno mexicano creara las poblaciones de tseltales, los lacandones de Najá viajaban a Monte Líbano, aún conformado por lacandones, para unirse en matrimonio con algunas mujeres. Bajo la dinámica de ir y venir de Monte Líbano a Najá, la población en edad de casarse fue configurando, a paso moderado, la comunidad.

Los antiguos pobladores eligieron el lugar motivados principalmente por la riqueza del entorno natural, sobre todo, por las bondades de la selva y la laguna. Los habitantes disfrutaban de su comunidad, en primera instancia, porque ahí crecieron y porque fue el lugar donde comenzaron a construir su propia historia como individuos y como grupo cultural. Al igual que los primeros pobladores, los actuales lacandones disfrutaban Najá por el ritmo de vida tranquilo, así como por el paisaje y sonidos que ofrece el entorno ambiental; los tres aspectos son elementos claves en el continuo de su vida anímica, social y familiar.

Hoy en día, la decisión de residir en Najá se ve influida por la comparación que hacen de su dinámica interna frente a otras que observan cuando viajan a las cabeceras municipales de Palenque, Ocosingo o San Cristóbal de las Casas. Vivir en la ciudad significa para este grupo, una descompensación anímica, pero sobre todo monetaria. Las ágiles dinámicas sociales ciudadanas y el elevado costo de la vida son dos de las razones más recurrentes para no migrar. Favorecidos por las medidas territoriales y ambientales instauradas en la comunidad por parte del Estado, la zona bajo la que se asientan las comunidades lacandonas los exenta de gastos como alimentación y vivienda; ambos beneficios se traducen en fuertes motivaciones para permanecer en la comunidad.

El pensamiento lacandón está estructurado, en gran medida, por un complejo andamiaje de conocimientos tradicionales sobre la vegetación de la selva, así como por velados significados sobre los seres y fuerzas que la habitan. La totalidad de los saberes tradicionales ha influido profundamente en la instauración de prácticas que permean diversos ámbitos de la vida social. Las prácticas son nombradas por los lacandones como

morfemas *chan*, que significa pequeño; y *bor*, cuyo significado es abeja. Debido a que la fuente obtenida son documentos oficiales se respetará la manera en la que éste aparece escrito.

metik, “haceres” y competen tanto a los humanos, como a los animales; los *haceres* son aquellas funciones que les corresponde realizar en la vida a los seres. Las acciones o prácticas que corresponden a las mujeres, en términos originarios, sus *haceres* son nombrados *metik ch’upra*, que literalmente significa “hacer mujer”, o “el quehacer de la mujer”; mientras que aquellas acciones que refieren a los *haceres* de los hombres se denominan *metik xira*, cuyo significado es “hacer hombre”, o “quehacer del hombre”.

Los *haceres* son funciones delegadas por los dioses creadores, y por tanto, se entrelazan profundamente a saberes relacionados con la forma de vida, y a cuestiones relacionadas con el entorno no humano. Lo “original”, o “de origen” para los lacandones es definido como *uchuni*.⁴⁸ Así, el *metik uchuni*, “hacer de origen” de un hombre lacandón es ir a la milpa a sembrar maíz; el de una araña es tejer su telaraña, y el de una hormiga es acarrear hojas a su hormiguero. Sin embargo, el *hacer de origen* guarda relaciones simbólicas con el mundo sagrado; por ejemplo, las hormigas, cuando acarrear hojas a su hormiguero, se comunican con todo lo que habita en la selva, con los árboles, con los animales que transitan por ella; y, cuando es necesario, se vincula al mundo de las deidades para dar cuentas sobre el comportamiento de los seres del mundo terrestre. En el caso de los hombres que van a la milpa, ocurre algo similar. Para que sea más efectiva la realización del *hacer de origen*, los hombres se vinculan con el mundo sacro al pronunciar los *ut’an*, “las palabras”⁴⁹ que evocan a los seres y las fuerzas de éstos para que les ayuden a cumplir su *hacer*.

Gracias a las historias de origen de los lacandones⁵⁰ se infieren los *metik uchuni*, *haceres tradicionales* conferidos a cada ser del mundo lacandón;⁵¹ sin embargo, su relación con el

⁴⁸ *Uchuni* significa “su origen”, ver Anexo I [Haceres, pregunta 83]

⁴⁹ Hacia el capítulo II y III se profundiza en la clasificación y operación de los *ut’an*.

⁵⁰ Los lacandones no distinguen entre historias míticas, o hechos históricos. Para ellos, así como para muchas culturas mesoamericanas, ambos tipos de relatos son verdaderas. La distinción que hacen claramente entre unos hechos y otros está mediada por el tiempo. Mientras que las historias de origen se refieren a un tiempo muy antiguo; los hechos históricos se anclan a un pasado reciente. Debido a que el presente trabajo persigue desentramar la forma en la que los lacandones reproducen las enseñanzas transmitidas en sus historias antiguas, hemos optado por usar el término historias de origen para referirnos al corpus de discursos que cuentan los hechos más antiguos de este grupo. Hechos o narraciones que, desde la perspectiva occidental han clasificado como mitología.

⁵¹ Véase Anexo I [Haceres, pregunta 82]

mundo sacro se encuentra, si no insondable, sí hondamente velada. Las prácticas, o *haceres* son enseñados de manera tradicional desde cada núcleo familiar, con condiciones e historias particulares; por tanto, cada familia tiende a presentar una actitud, positiva o negativa, hacia otra persona cuando se refiere al *hacer* mismo, o a la enseñanza de éste.⁵² Aún cuando la actitud sea el desapego hacia los *haceres*, o *lo de origen*, el *uchuni*, tal comportamiento debe entenderse como parte del *costumbre* mismo, aunque en este caso, debe entenderse como el *costumbre familiar*.

El costumbre es aquello que hacen habitualmente los hombres desde que fueron creados por los dioses. *El costumbre lacandón* está compuesto por tres elementos: conocimientos y enseñanzas transmitidos por los dioses a los primeros hombres; *haceres* –prácticas– que, por mandado divino, habrán de cumplir en la vida los hombres y mujeres lacandones; y actitudes engendradas desde el núcleo familiar respecto a los dos primeros elementos.

El devenir del *costumbre* de los *hach winik* se reconfigura constantemente con ajustes sociales tenues e imperceptibles. Por los procesos históricos que han vivido, los lacandones distinguen tres tipos de *costumbre*: *el costumbre de los antiguos*, *el costumbre tradicional* y *el costumbre de pueblo*. En los tres tipos de *costumbre* se heredan enseñanzas y significados que son ajustados en función de las condiciones históricas del presente.

La transición entre una sociedad de una *costumbre* y otra se ve profundamente marcada por elementos materiales que dan forma a su vida. La adopción de los objetos materiales de manufactura industrial, poco a poco, han modificado *el costumbre tradicional*: vivienda, alimentación, esparcimientos, por citar sólo algunos ámbitos. Gran parte de las prácticas originarias de los *hach winik* se mantienen, si bien, no intactas, sí con una modificación propia del tiempo expresado en los materiales que emplean en su vida diaria.

⁵² Este tipo de actitudes va en dos polos; por un lado se dan celos o egoísmo de compartir los conocimientos, o bien, un desapego total hacia la cultura tradicional.

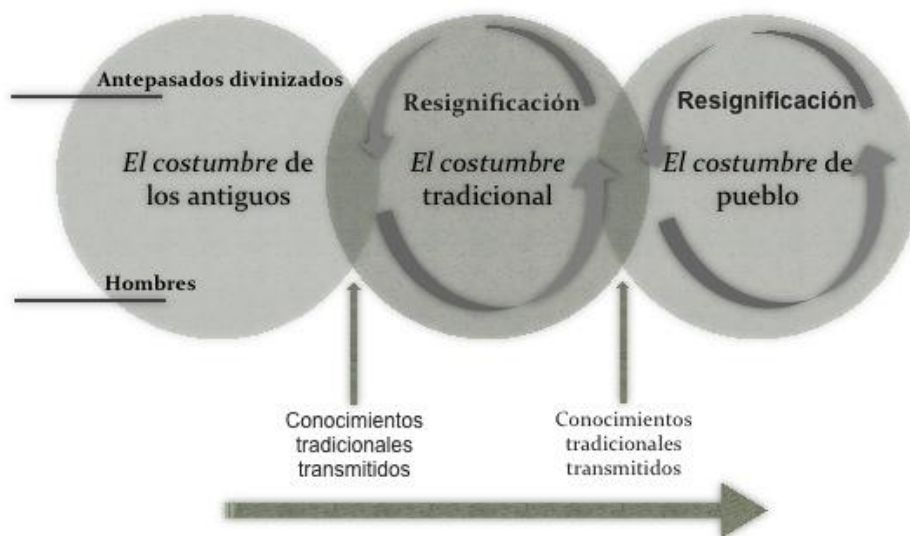


Fig. 1. Esquema del devenir de *El costumbre lacandón*.

El costumbre de los antiguos

El *uch men uchuni*, “el costumbre de los antiguos” es un amplio reservorio de saberes que los dioses creadores transmitieron a los primeros hombres acerca del origen de la selva, de los seres que moran dentro de ella, incluidos los hombres, animales y fuerzas; y de las relaciones simbólicas que guardan estos entre sí. A gran parte de estos saberes los estudios sociales los han clasificado como mitología; aunque, al convivir con los lacandones fue notorio observar que prefieren referirse a estos discursos como *tsikba*’, “plática”; o *uch men tsikba*’, “plática antigua”, o “de los antiguos”.⁵³

En términos funcionalistas, las historias de origen de este grupo son un conjunto de explicaciones *en cadena*⁵⁴ sobre cómo se formó el mundo de los lacandones; no obstante, hay historias alrededor de diferentes personajes muy antiguos,⁵⁵ deidades menores,⁵⁶ a las

⁵³ Ver Anexo I [Tradición oral, pregunta 84]. Se respetará la decisión de algunos de los entrevistados al traducir “*uch men tsikba*” como “historias de origen”, y no como “plática antigua”.

⁵⁴ Expresión que los lacandones bilingües entrevistados usaron para describir el proceso por el cual se explica su historia como grupo social.

⁵⁵ Míticos, desde la perspectiva occidental.

cuales les fue encomendado fundar y difundir *el costumbre*. *El costumbre* que los antiguos heredaron a los primeros hombres se enmarca en un tiempo reconocido por los lacandones como *uch men ya'axk'in*, “tiempo antiguo”.⁵⁷

Recapitulando, *el costumbre* es la forma de vida compuesta de *haceres* que fueron legados por las deidades. *El costumbre* se transmitió oralmente a través de las *uch men tsikba'*, “historias de origen”; cada una de las historias versa, entre otras cuestiones, sobre los orígenes de los *haceres* en diversos aspectos de la vida cotidiana: alimentación, medicina tradicional, organización familiar, elaboración de artefactos, religión tradicional. *El costumbre*, al ser producto de su tiempo –antiguo, tradicional, moderno– justifica y da cuenta del ser y hacer las prácticas que conforman el sistema cultural del grupo. La característica más sobresaliente del *costumbre de los antiguos* es que los *haceres* están estrechamente relacionados con el mundo no humano, no únicamente por cuestiones alimenticias, sino por la conciencia de los hombres de ese tiempo antiguo que concebía que todo *hacer*, para efectuarse correctamente, debía contar con la aprobación de las deidades. El entorno selvático, así como todos los seres –no humanos– que la contiene, incluido el hombre, son entidades en constante interacción con el mundo sagrado.

El costumbre tradicional

El *hach winik uchuni*, “costumbre de los lacandones”, o bien, “costumbre tradicional” es una etapa posterior a la vida de las deidades en el mundo terrestre, en este período son resignificados los conocimientos de los antiguos, así como las prácticas tradicionales ante el arribo de factores y agentes exógenos. En tanto que cada hombre es portador de su tiempo y pensamiento –propio o heredado–, resulta complicado definir el momento crucial en el que se efectuó la transición entre una etapa y otra. Aún hoy en día es venturoso

⁵⁶ Roberto Bruce atisbó que la asignación de estas funciones por parte de las deidades menores es un hecho recurrente en la tradición oral maya. El autor realizó un análisis comparativo entre historias antiguas lacandonas y el *Popol Vuh* y encontró que en este último, las deidades fungen como instauradoras de las prácticas y oficios de la sociedad. Véase, Bruce, 1971.

⁵⁷ Ver Anexo I [Tradición oral, pregunta 85]

aseverar que la población en conjunto ha abandonado *el costumbre de los antiguos*; o que todos, por completo, se dirigen a reproducir un modo de vida moderno.

En la actualidad, la operación de las prácticas se ve influida por la edad, el arraigo de la familia al *costumbre tradicional*, y sobre todo, por economía. Los jóvenes solteros tienden a mostrarse poco atraídos hacia las prácticas originarias; sin embargo, toda vez que se unen en matrimonio, su perspectiva cambia significativamente debido a que hay escasas fuentes de ingresos en la comunidad, y a que no son beneficiarios de derechos comunales. Es entonces cuando, en el afán por continuar con el ciclo de vida familiar, retoman, principalmente, una práctica tradicional fructífera para su economía, alimentación y bienestar: la milpa.

El costumbre del pueblo

El término para referirse a aquellas prácticas, o *haceres* más propios de una sociedad moderna es comúnmente referido como *el uchuni u kah*, “costumbre del pueblo”. En el pensamiento de los pobladores, las dinámicas sociales de las cabeceras municipales más cercanas a Najá como Ocosingo, Palenque, y San Cristóbal de las Casas son las más representativas de este tipo de *costumbre*. Marion estima que esta transición se efectuó entre los años de 1983 y 1988.⁵⁸ Es conveniente mencionar que la televisión ha propiciado que gran parte del pensamiento de la comunidad comience a replantearse; el factor ha influido fuertemente en el comportamiento de las mujeres, quienes han comenzado a cuestionar dos prácticas que les atañe en particular: los matrimonios consensuados y la poliginia.

Asegurar que la población joven y adulta son quienes van y vienen entre *el costumbre tradicional* y *el costumbre del pueblo*; y que los adultos más grandes son quienes adoptan *el costumbre de los antiguos* y *el tradicional* es una aseveración bastante arriesgada. En general, no es la edad un factor crucial para retomar *el costumbre*, sino la actitud que se

⁵⁸ Véase, Marion 1999, p. 204.

tenga frente a éste lo que propicia el vaivén entre una y otra esfera. La transmisión de los conocimientos tradicionales es un aspecto clave a procurar desde el núcleo familiar, de lo contrario, si *el costumbre* no se da a conocer, se pone en riesgo tanto el mantenimiento de los *haceres*, así como la conciencia del sentido que guardan.



Fig. 2. Esquema operativo del *costumbre lacandón*.

Dependiendo de la situación de habla, hay ocasiones donde *el costumbre de los antiguos* y *el costumbre tradicional* es entendido como uno mismo; aunque, sin duda, los pobladores tienen claro que no refiere a la misma etapa. En la memoria de los lacandones, *el costumbre de los antiguos* se refiere a un tiempo en el que los hombres dioses, o seres llenos de poder vivían entre los hombres; mientras que *el costumbre tradicional* se ubica antes del contacto social con otras culturas –de la región, o bien, extranjeras–;⁵⁹ aproximadamente finales del siglo XIX.

⁵⁹ Es importante aclarar que en investigaciones anteriores se ha registrado que cualquier persona no perteneciente a la comunidad podría ser considerada como extranjera. Esto es en parte cierto y no. Entre los lacandones hay palabras en lengua originaria para clasificar a la gente externa. Un hombre extranjero es nombrado *tsur*, *lejano*; mientras que una mujer, *xuna*, *lejana*. En el caso de los pobladores que viven alrededor de la comunidad, se les denomina *chenkah*, pequeño pueblo. Mientras que aquellos que viven en la ciudad pueden ser nombrados como *kah*, pueblo, o de

A continuación, con la intención de explicar a mayor profundidad la transición entre una forma de vida y otra, se hace una descripción y análisis de los aspectos más trascendentes de la sociedad lacandona; a través de la explicación es posible observar la función de los factores exógenos por los cuales *el costumbre del pueblo* comienza a permear *el costumbre tradicional*.

La transición del *costumbre tradicional* al *costumbre del pueblo*.

El proceso de transición del *costumbre tradicional* al *costumbre del pueblo* ha ocurrido en los últimos treinta años, y ha dado como resultado la modificación del estilo de vida, de las prácticas, así como la actitud hacia el *costumbre tradicional*. A continuación, se hace una descripción y análisis de los aspectos más trascendentes de la sociedad lacandona, en donde, la función de los factores exógenos han sido reconfigurar el *costumbre tradicional*, para convertirse al *costumbre del pueblo*.⁶⁰

▪ Organización familiar

Los primeros pobladores como *Chan K'in Viejo* y *Mateo Viejo* tuvieron varias esposas; en el caso del primero, llegó a tener hasta cuatro; Mateo Viejo, por su parte, tuvo dos. Debido a que la población de hombres era escasa a principios de 1900, esta práctica familiar era recurrente. La raíz de la poliginia como parte del *costumbre* se advierte desde las historias

pueblo; o simplemente *ch'upra*, mujer; o bien, *xira*, hombre. La clasificación denota cercanía y lejanía respecto a las diferentes culturas con las que podrían convivir; por tanto, la denominación extranjero no aplica para toda persona ajena a la comunidad. Por ejemplo, un *tsur*, *lejano*, o *xuna*, *lejana*, puede ser un hombre de otro país, o una persona con rasgos físicos típicos de un extranjero: rubio, blanco, ojos de color azul o verdes, alto; o bien, también podría usarse como una palabra que marca distanciamiento con la persona.

⁶⁰ Como ya se mencionó en la primera parte de este apartado, la transición del *costumbre de los antiguos* al *tradicional* y al *de pueblo* obedeció, en gran medida, a varios sucesos históricos: 1) otorgamiento, a este grupo, de seiscientos cuarenta y un mil trescientas veintiuna hectáreas de tierras en 1975; 2) la declaratoria de la Reserva de Montes Azules en 1978; y finalmente, a la declaración de las comunidades de Metzabäk y Najá como sitio *Ramsar*, en 2003. La última declaratoria, bajo la encomienda de preservar la fauna, flora y recursos acuíferos de la zona marcó el camino para que gran parte de las prácticas identitarias de los lacandones de Najá se replantearan.

de origen de los *hach winik*. En palabras resumidas de Marion, *Hach Ak Yum*, la principal deidad del panteón lacandón aspiró a formar hogares poligínicos; sin embargo, continúa la autora, al igual que en las historias de origen, no todos los hombres en la vida terrestre logran el cometido.⁶¹ La poliginia era considerada socialmente prestigiosa por dos cuestiones: la primera, por la capacidad del hombre de familia de mantener a varias mujeres y los hijos que engendrarse con ellas; y en segunda, por el poder del conocimiento del hombre por dominar, a través de *las palabras*, a varias mujeres.

Actualmente, muchos de los nietos de los primeros pobladores desearían tener más de una esposa, sin embargo esto no es posible por dos factores principales: escasos recursos económicos del jefe de familia; y la falta de conocimiento de *las palabras* para que sus esposas convivan armoniosamente entre ellas. Sumado a ello, el contacto con poblaciones de ch'oles y tseltales de los alrededores –y por los estándares sociales que promueve la televisión–, así como de sus religiones, ha ocasionado que la práctica de la poliginia se cuestione ampliamente, sobre todo por la población femenina.

En igual medida, la edad de casamiento también se ha replanteado. Anteriormente, las uniones con niñas de 9 o 10 años eran aceptadas socialmente. Por ejemplo, el padre de una niña de 9 años podía darla a un hombre de 25 años sin que eso fuese socialmente mal visto. La única regla que debía respetar el hombre mayor era dejar crecer a la niña hasta que biológicamente se convirtiera en mujer. Para asegurar esto, registra Marion, el esposo se iba a vivir al seno de la casa de su suegro, y recibía los alimentos de la mano de su suegra mientras la niña era aún muy joven para preparar por sí sola las tortillas.⁶² Hoy en día no se descartan este tipo de acuerdos, sin embargo, son más comunes aquellas donde las mujeres se casan cuando tienen entre 16 y 17 años con hombres que superan su edad, máximo, por cinco años.

En tiempos recientes la práctica se ha reelaborado para adaptarse a los cuestionamientos y nuevas dinámicas de la población. En este sentido, el noviazgo, desde hace cinco o seis

⁶¹ Marion 1999, p.160.

⁶² *Idem*.

años se practica entre jóvenes que estudian en ciudades como Palenque u Ocosingo; y pueden llevarse a cabo tanto con personas foráneas, como con originarias.

El tipo de residencia es patrilocal.⁶³ Si el esposo es externo, las opciones de vivienda para una mujer lacandona son: la comunidad del esposo, o bien, algunas ciudades cercanas a Najá como Ocosingo, Palenque, o San Cristóbal de las Casas. La práctica de residencia es justificada socialmente como una medida de preservación y resguardo de los recursos territoriales con los que cuenta la comunidad.

Sin embargo, algunas mujeres jóvenes deseosas de casarse con hombres foráneos comienzan a cuestionar la práctica por verse obligadas a mover su lugar de residencia y alejarse de su familia. Ante la situación, dos de las estrategias que emprenden es mantenerse solteras, y buscar ser reconocidas socialmente bajo la categoría de novias. La ventaja de ello es que sus novios pueden quedarse en la comunidad hasta dos o tres días para visitarlas. Para la mayoría de los hombres y mujeres lacandones de Najá mantener su núcleo familiar es uno de los aspectos más importantes de su vida anímica. De tal forma que las mujeres solteras, con novios foráneos, prolongan sus noviazgos por años para no alejarse de su familia.

El noviazgo, especie de protesta sutil es propia de las mujeres lacandonas del norte; en el sur las mujeres gozan de mejor estatus. A consideración de Marion las mujeres del sur son mucho más agresivas en sus relaciones con los hombres de la unidad familiar y no dudan en intervenir para oponerse a aquellas decisiones que juzgan inoportunas, o que consideran inaceptables, deshaciendo las maniobras masculinas por medio de estrategias complejas que les permiten alcanzar sus fines y someter a los hombres a su propia autoridad.⁶⁴

Aún cuando no hay registro en las historias de origen de este grupo, los lacandones actuales refieren a que cuando los antiguos querían unirse con una mujer hacían un ritual que, *grosso modo* consistía en acudir durante cinco noches seguidas a la casa del padre de la

⁶³ La residencia es patrilocal en las poblaciones lacandonas del norte; mientras que en las del sur es matrilocal.

⁶⁴ Véase Marion 1999, p. 81.

mujer, a fumar *hach kutse*, “tabaco originario”. El solicitante debía decirle al padre que era tiempo de tener mujer, que su hija sería bien tratada y que él trabajaría para ella. Aún cuando el padre estuviera de acuerdo con la unión, debía prolongar el ritual por cinco noches; la aparente resistencia denotaba el valor de su hija. Al respecto, la tendencia actual es que las futuras uniones son acordadas entre los muchachos. Aquellos *hach winik* que se casan con mujeres tseltales o ch’oles comienzan a formalizar los matrimonios ante la ley; la práctica es justificada a petición de los externos –padres, o hijas–, ya que en su concepción, un acuerdo legal garantiza un compromiso por procurar el bienestar de la mujer y los futuros hijos. Generalmente, son los lacandones convertidos al cristianismo quienes han comenzado a practicar las uniones civiles.

Los hombres lacandones se casan tradicionalmente con mujeres de las tres comunidades lacandonas: Najá, Metzabäk, o Lacanjá- Chansayab, pero también con mujeres de comunidades ch’oles y tseltales. Para las mujeres de las comunidades del norte este nuevo tipo de uniones ha propiciado la modificación de las prácticas de matrimonios concertados. La apertura a uniones con mujeres de otras comunidades ha sido positiva para las mujeres lacandonas, principalmente de grupos del sur debido a que anteriormente, ante la escasez de mujeres, era muy recurrente el rapto y los homicidios.⁶⁵ Ambas acciones eran justificadas porque de no hacerse se ponía en riesgo la sobrevivencia del grupo. Las uniones con mujeres ajenas a la comunidad, así como la concentración territorial⁶⁶ ha surcado el camino para la modificación del pensamiento social respecto a la práctica de los matrimonios concertados:

–¿A ti te han venido a pedir?

– En una ocasión un tío, tal vez, porque estaba niña y yo no sabía ni qué era eso. Pues sí, yo dije, “sí, acepto”. Y mi papá dijo: “No, porque son tus tíos”. Tal vez mi mamá, ella es tselta y

⁶⁵ Marion hace un resumen de los homicidios que registró Baer durante su período de estudio entre los *hach winik* de Lacanjá en 1972. Para mayores detalles véase Marion 1999, *op. cit.*, p.184-189.

⁶⁶ Marion observó que la concentración territorial jugó un papel fundamental para la discusión sobre los matrimonios concertados debido a que anteriormente las comunidades estaban dispersas en territorio selvático y no era posible consensuar sobre situaciones que consideraban dañinas a la sociedad, o de interés comunitario. Cuando se concentraron en comunidades se realizaron asambleas mensuales en las que los jefes de familia, e incluso, solteros, eran invitados a dar sus puntos de vista. Véase Marion 1999, *op. cit.*, 201.

*para ella es algo raro que se case tío y sobrina; entonces ella dijo que no, y a parte era muy chica. Y sí, tuvo razón, hubiera cometido el error de mi vida al casarme con mi tío.*⁶⁷

▪ Alimentación

En los roles de pareja, el *metik ch'upra*, “hacer de la mujer” y el *metik xira*, “hacer del hombre” son tradicionales. El hombre de familia se dedica a la búsqueda de alimentos para su familia: milpa, pesca, caminatas en la selva o trabajos fijos; mientras que las mujeres realizan todo lo concerniente a las actividades del hogar: preparación de alimentos, cuidado de los niños, aseo de la casa. La unión de ambos *haceres*, del hombre y de la mujer, da como resultado la comida; compartimos con Marion la idea de que la comida es la expresión pública de la unión marital.⁶⁸ El rol que los esposos comparten es la fabricación de artesanías como: barros, flechas, collares y pulseras a base de semillas típicas de la región –excepto este último que es típicamente realizado por mujeres–.

Caminatas y recolección de alimentos de la selva

Como se ha mencionado líneas arriba, el *metik xira*, “hacer del hombre”, propiamente, es la recolección de los alimentos. La práctica que subyace a la recolección de alimentos es la caminata por la selva. Niños y niñas, desde muy temprana edad, participan en las labores de la casa. No sería correcto asegurar que las niñas se quedan en casa a ayudar a sus madres, mientras los niños emprenden camino junto con el padre; aunque es el ideal. Lo que generalmente ocurre es que los padres emplean la mano de obra al alcance. Por ejemplo, hay familias enteras con descendencia femenina, en cuyo caso, el padre emprende camino con todas ellas para que cooperen en la recolección de frutos, aprendan pescar, a reconocer el tipo de madera para encender el fogón de la casa, a no comer cierto tipos de frutos, sólo por citar algunas actividades. De esta forma, tradicionalmente, desde que son pequeños los niños aprenden a moverse dentro del territorio selvático.

⁶⁷ Véase Anexo I [Organización familiar, pregunta 1]

⁶⁸ Marion 1999, p. 260.

Perdersse en la selva es lo más común que puede ocurrir, sin embargo, saber caminar dentro de ella no es lo único por aprender. Dentro de las cuestiones básicas que conviene saber sobre ella es que el tiempo tiene una duración diferente; debido a que todo está cubierto por una espesa cortina de árboles es fácil perder la noción del tiempo. Asimismo, prestar atención a los sonidos es una forma usual de saber si hay que detenerse, seguir el paso a la misma velocidad o apresurarse. Los pájaros son importantes aliados cuando se está dentro de la selva; ellos avisan de algún peligro, o bien de la presencia de algunos animales feroces; por ello es importante aprender a reconocer la gama de sonidos que se pueden escuchar en una caminata. El padre, en la experiencia diaria, es el encargado de transmitir a los niños todos los saberes relativos al andar.

Las caminatas por la selva se realizan regularmente en un horario matutino para colectar los frutos que habrán de servirse en el desayuno. En tiempos recientes, desde la introducción de la Consejo Nacional de Fomento Educativo, CONAFE, el *metik xira* se ha reconfigurado debido a que los horarios escolares impide a la población infantil su participación en dichas actividades.⁶⁹ Los niños que no adquieren este tipo de conocimientos a temprana edad, pueden aprenderlos cuando se casan, o de lo contrario, basan su sistema alimenticio únicamente en productos que son adquiridos en tiendas de abarrotes. Esta última opción merma tanto en la salud como en la economía familiar.

Los frutos recolectados para prepararse en el desayuno y la comida son aquellos que aprovechan de diferentes tipos de palmas, dentro de las cuales podemos citar: *chapy*, *ch'ip*, *pokor*. Un estudio hecho recientemente sobre los nutrientes que presentan algunas inflorescencias de las palmas, observó que el consumo de éstas, combinadas con alimentos básicos como maíz y frijol proveen de nutrimentos necesarios para una adecuada alimentación de la población.⁷⁰

⁶⁹ En muchos casos, sólo hasta que se casan, hombres y mujeres, adquieren estos conocimientos relativos a la selva, la diversidad de frutos comestibles y venenosos, así como las dinámicas que hay dentro de ella.

⁷⁰ El estudio fue realizado en una comunidad *ch'ol* cercana a Palenque, sin embargo, como ya se ha mencionado, los lacandones comparten una dieta similar a base de los mismos frutos. El análisis reveló que las palmas no se igualan a la calidad alimenticia de maíz o del frijol, no obstante proporcionan nutrientes, en escala menor, de calcio, hierro, zinc, vitaminas riboflavina y niacina, en

Debido a la declaratoria de Najá como sitio *Ramsar*, en el año 2003, la explotación de las palmas se restringió. En aras de no restringir más el uso de su propio ecosistema, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) concedió a los lacandones el uso, únicamente, de las inflorescencias de la palma. Con ello, garantizan que la riqueza biológica del sitio se mantenga sin perturbar las prácticas alimentarias de los pobladores.

Pesca

Tradicionalmente los tres alimentos que son extraídos del agua son: pescados, caracoles y cangrejos. En el caso de estos dos últimos, el desplazamiento por la selva es un conocimiento que debe ser plenamente adquirido y dominado ya que tanto los caracoles como los cangrejos se reproducen en ríos que están alejados de la comunidad. El tiempo de recolección de los caracoles puede tomar tres horas, y la actividad se realiza durante el día, aunque con horarios específicos relativos a la temperatura del agua. En el caso de los cangrejos, su recolección se efectúa por la noche y parte de la madrugada que es cuando es más propicio que estos abunden. El proceso de pesca de los cangrejos es laborioso en tanto que para su recuperación es necesario fabricar anzuelos que consisten en ensartar, en un palo de madera, trozos de carne de pollo y dejarlos sumergir durante algunos minutos hasta que los cangrejos se prendan de la carne. Para un mejor aprovechamiento de la actividad, así como por seguridad, esta actividad se realiza en grupos de tres o más hombres y se prolonga hasta altas horas de la madrugada. En una noche los hombres pueden recuperar hasta cincuenta ejemplares de cangrejos. En tiempos recientes la actividad se ve limitada por la falta de conocimientos de los jóvenes sobre cómo desplazarse al interior de la selva.

La pesca es una actividad que se ha mencionado desde las historias de origen de los lacandones. A la vez, la laguna ha sido un lugar donde, desde tiempos ancestrales, han ocurrido numerosos episodios con *seres* que ocupan una posición inferior en la escala

algunos casos superiores a los que proporciona una calabaza. Para mayor información véase Melendez, L., Trabanino, F., Caballero, A., "Tres perspectivas en torno al uso comestible de las inflorescencias de las palmas pacay (a) y chapay (a) en Chiapas, México: enfoques paleoetnobotánico, nutricional y lingüístico", en *Estudios de la Cultura Maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, (Primavera-Verano 2013), p. 175-199.

religiosa de los *hach winik*. Con la intención de que no les restringieran aún más la explotación de las especies, la gente ha introducido especies exóticas a la laguna de Najá produciendo una alteración significativa para las especies nativas del lago. Sin embargo, los peces que más se extraen son las especies introducidas, de tal forma que, en cierta medida, hay un control de las especies nativas.⁷¹

Tradicionalmente los cayucos eran elaborados con troncos de madera, sin embargo, debido a las medidas gubernamentales la práctica se ha restringido. Para contrarrestar la medida, los lacandones han optado por la compra de cayucos de manufactura industrial, aunque la capacidad de compra es limitada, ya que para una población de trescientas ochenta personas, aproximadamente, únicamente se cuenta con cinco cayucos para practicar la pesca. En consecuencia, los *hach winik* han optado por adquirir estos productos en poblados aledaños, o bien, para aquellos que poseen una economía más sólida los productos son traídos desde poblados aún más alejados como Palenque o Villahermosa, Tabasco. Aunada a la medida gubernamental, es conveniente decir que en *el costumbre tradicional* la práctica se ha visto restringida debido a la poca transmisión de *las palabras* que deben enunciarse para fabricar adecuadamente el cayuco.

Milpa

La milpa es el medio por el cual obtienen la mayor parte de los alimentos que consumen. El tamaño de ésta varía, dependiendo de las necesidades y de las actividades cotidianas de cada jefe de familia. Hay quienes siembran media hectárea, una hectárea, o hasta hectárea y media. En promedio, por hectárea cosechan alrededor de 700 u 800 kilos de alimento. La siembra más recurrente es: maíz, frijol, calabaza, chayote, caña, yuca, plátano. Por separado, en un pequeño huerto siembran jitomate, cebollín, chile. Tradicionalmente, un hombre cuando se casaba le era asignado un pedazo de tierra (una hectárea, hectárea y media) para que hiciera su milpa y se garantizara el mantenimiento de la unidad familiar. Sin embargo, –a partir de 1988– por cuestiones administrativas se prohibió a los lacandones

⁷¹ Véase Anexo I [Reserva ambiental, pregunta 3]

desbrozar nuevas milpas. Los nuevos hogares, a partir de esa fecha, tenían que conformarse con las milpas de producción o barbechos pertenecientes al padre o al suegro.⁷²

La cosecha generalmente es empleada para autoconsumo, sin embargo, en tiempos recientes algunas familias han comenzado a vender parte de su siembra, sobre todo, maíz y frijol. La venta de productos ha propiciado que algunos jefes de familia dejen, por un corto período de tiempo la agricultura, y se dediquen a otras actividades más lucrativas, como son: la fabricación de artesanías, trabajar en sus propios negocios familiares como tienda o restaurante; emplearse en negocios gubernamentales como la tienda del Sistema de Distribuidoras Conasupo DICONSA; o en trabajos fijos como guardaparques, policías, en la oficina de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, o bien, como trabajadores del Centro Ecoturístico Najá.

Este aparente abandono de la milpa siempre es por un corto período de tiempo,⁷³ debido a que la remuneración económica que pudieran obtener de los empleos anteriormente descritos no es suficiente para cubrir sus necesidades. Los lacandones experimentaron bonanza entre 1983 y 1988, fue entonces cuando la comunidad empezó a tener radios, grabadoras, bicicletas y vehículos. Los hombres abrieron cuentas bancarias, compraron molinos de maíz y tejidos abrigados para sus esposas; muchos cortaron sus largas cabelleras, vistieron “ropas de pueblo”, adquirieron armas de fuego, el consumo de bebidas alcoholizadas se hizo constante, lo mismo que los viajes a los centros comerciales. Después, el auge que caracterizó el principio de esa época fue frenado y finalmente detenido por la recesión económica que sufrió México en 1983. Los lacandones fueron víctimas indirectas, debido a que las empresas de prospección –que los había contratado– tuvieron que cerrar sus puertas y despedir a sus empleados, a quien no les quedó otra posibilidad de volver a sus poblados y a sus milpas.⁷⁴ Es notorio observar que, a partir de esa experiencia, gran parte de la comunidad aprendió a diversificar sus actividades, a fin de no depender de una sola economía.

⁷² Marion 1999, p. 203.

⁷³ McGee, 2002, p. 114.

⁷⁴ Marion 1999, p. 204.

Tradicionalmente los lacandones practicaban la cacería de aves, venados y tapires con fines alimenticios; sin embargo, con la denominación *Ramsar*, igualmente, se restringió el uso excesivo de flora y fauna de la Reserva.⁷⁵ Actualmente los pobladores conservan la población de animales que anteriormente cazaban con la estrategia de extraer algunas especies específicas como tepezcuintles, pavas y cojolititas. Éstas, pese a que son las especies que más se extraen para consumo alimenticio, también son las especies más conservadas para continuar haciendo uso de ellas.⁷⁶

Los lacandones optaron por dejar la fabricación de flechas con fines de cacería a consecuencia de la declaratoria de la Reserva;⁷⁷ no obstante, esta práctica fue reestructurada y actualmente las flechas ya no se fabrican con fines de cacería, sino comerciales. Antes, como ahora, la elaboración de las flechas es posible sólo para aquellas personas que conozcan *las palabras* para rajar las piedras que llevan en la punta de la flecha y que van atadas con un cordón.

⁷⁵ Los mamíferos sujetos a protección especial son: el cacomixtle (*Bassariscus sumichrasti*); y el mico de noche (*Potos flavus*). Las especies reptiles sujetas a protección especial tenemos a la salamandra *Bolitoglossa rufescens* (Plethodontidae); el sapo bufo, *Bufo cavifrons* (Bufonidae); el turipache de hojarasca, *Corytophanes percarinatus* (Corytophanidae); *Celestus rozellae* (Anguidae); *Lepidophyma flavimaculatum* (Xantusiidae); *Micrurus diastema* (Elapidae); *Anolis biporcatus* y *Crocodylus moreletii* (Crocodylidae). Y en flora, las especies amenazadas son: *Guatteria anomala*, *Cryosophila argentea*, *Chamaedorea arenbergiana*, *Chamaedorea pinnatifrons*, *Chamaedorea ernesti-augusti*, *Calophyllum brasiliense*, *Magnolia grandiflora*, *Magnolia schiedeana*, *Talauma mexicana*, y *Astronium graveolens*; las especies sujetas a protección especial son: *Podocarpus matudai*, *Reinhardtia gracilis*, *Tillandsia festucoides* y la orquídea *Ligeophila clavigera*; las especies *Chamaedorea metallica* y *Litsea glaucescens* se encuentran en peligro de extinción. Fuente: sitio web: <http://ramsar.conanp.gob.mx/sitios.php>.

⁷⁶ Véase Anexo I [Reserva ambiental, pregunta 2]

⁷⁷ Como tal, la *Ley General de Vida Silvestre* contempla que toda persona que resida en una localidad o entorno que goce de alguna declaratoria ambiental puede hacer uso de ejemplares, partes y derivados de la vida silvestre. No obstante, los lacandones de Najá refieren a que gran parte de sus prácticas alimenticias se restringieron y modificaron a partir de las diversas declaratorias a su entorno.

Preparación de alimentos

Los alimentos básicos de la dieta lacandona derivan del maíz y son principalmente: tortillas, pozol, tamales, así como algunos guisos elaborados con masa. Cada uno de estos elementos ha sufrido variaciones de su preparación tradicional. Anteriormente las *hach ch'upra* –ya fuese para preparar tortillas, pozol, o tamales– usaban el metate para moler el maíz; durante su molido, las mujeres pronunciaban *las palabras* que ayudarían a que la comida fuese abundante y provechosa para su familia. Como ya se mencionó anteriormente durante la época de bonanza, 1983-1988, los lacandones adquirieron molinos que les permitieron procesar rápidamente el maíz; esta medida adoptada interfirió en la transmisión de *las palabras* para hacer abundante y provechoso el maíz y el conocimiento poco a poco se olvidó.

Hoy en día, existen dos tendencias al respecto: adquirir en la tienda gubernamental DICONSA *maseca* para preparar las tortillas; o bien, comprarlas a una motocicleta que llega a Najá procedente del municipio de Ocosingo. Debido a que para la preparación de tortillas y masa se emplea hasta tres horas de la mañana, muchas mujeres comienzan a optar por comprar tortillas de manufactura industrial. Algunas otras, más conscientes de la merma de la calidad alimenticia, y a petición de los jefes de familia, prefieren continuar con la práctica tradicional.

En el culto religioso tradicional la elaboración de los tamales era una actividad obligada. Hoy en día, el culto tradicional ha dejado de practicarse –a reserva de profundizar más adelante– debido a la introducción del cristianismo. Ante tal cambio, la elaboración de los tamales se ha mantenido, aunque únicamente en contextos familiares. Es conveniente decir que, pese a que subsiste la práctica de saber la forma en la que se realizan los tamales de consumo familiar, comienza a dejarse de lado aquellos conocimientos relativos a la forma en la que se preparan los tamales ofrendados en los rituales. Unos y otros tienen características que los distinguen significativamente: forma, tamaño, hoja que los envuelve, *palabras* que se le dicen al maíz, por citar sólo algunos.⁷⁸

⁷⁸ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 4]

▪ Prácticas rituales

Al hacer una lectura a las historias de origen de los *hach winik* se observa que el *culto tradicional* fue instaurado por las deidades con la finalidad primordial de que los hombres establecieran vínculos con ellas para dar solución a padecimientos de los hombres. Para los lacandones el vínculo hombre-deidad se presenta –o se presentaba– cuando la continuidad de la vida de los hombres se ponía en riesgo: enfermedades, sequías, reproducción sexual, entre otras cuestiones.

En tiempos antiguos, y relativamente recientes, para los lacandones, la unión entre el mundo sacro y terrestre, a través de las prácticas rituales, se daba en aquellos casos donde apareciese enfermedad, o el castigo de las deidades. Boremanse propone dividir las prácticas rituales en dos categorías: 1) los ritos de primicias, que siguen un orden relativamente fijo en el calendario por el ciclo agrícola; 2) los ritos que realizan en función de las “necesidades del momento”, como ritos de adivinación, petición y pago para la curación de los enfermos, o para contrarrestar otros infortunios.⁷⁹

Sobre la segunda clasificación, contaba *Chan K'in Viejo* que el incienso ofrendado a los dioses por medio de los incensarios era análogo a las medicinas, las cuales no siempre curaban. Un niño pequeño podía enfermarse porque *Hach Ak Yum* –deidad principal del panteón lacandón– estaba muy enfadado a causa, por ejemplo, de una falta cometida por el padre del niño con respecto a unas ofrendas de alimentos. En tal caso, el dios rechazaba todas las ofrendas que le eran enviadas para redimir la culpa. No se hacía ofrendas directamente al incensario del dios enojado, sino a través del incensario de un dios que servía de mediador. *Ah K'in Chob*, el yerno de *Hach Ak Yum*, era el mediador por excelencia. Pero si *Hach Ak Yum* estaba furioso debido a una falta ritual le decía a su yerno: “*Tech ma'a w-ohel, ten in w-ohel; ma' tu ki' me(n)t-ah in w-och*” (“Tú no sabes, yo sí sé; él no preparó bien mi comida”). Pese a las plegarias y ofrendas, *Hach Ak Yum* no otorgaba su perdón y condenaba al niño a morir, diciendo: “Estoy enojado y quiero que el alma de este niño venga aquí a trabajar para mí”.

⁷⁹ Boremanse, 1999, págs. 237- 264.

O bien, había ocasiones donde el hombre o la mujer enfermos desconocían su falta; en ese caso debían hacer un ritual que consistía en adivinar la infracción; posteriormente, conociendo ésta podían saber a qué deidad ofrendar solicitando calmar su furia. En algunos casos, iniciaban un ritual de curación en donde el hombre, o la mujer transgresora ofrendaba comida y *balch'e*⁸⁰ como pago por el quebrantamiento, o descuido cometido.

Medicina tradicional

Con la llegada de los Baer y su labor de cristianización, las prácticas relativas a la medicina tradicional, gradualmente, se dejaron de lado ya que una de las estrategias para ganarse la confianza de los lacandones –que inicialmente los habían rechazado– fue darles atención médica a los *hach winik*. La ayuda, con el tiempo se transformó en un apoyo incondicional por parte de una generación de lacandones hacia *Felipe*. Aprovechando ello, Philip Baer logró que mucha gente adoptara los postulados de la Biblia evangélica –que él mismo tradujo al lacandón– y con ello, parte de la población poco a poco se convirtió al cristianismo.⁸¹ Al respecto, Marion señala que las prácticas medicinales de Occidente fueron en efecto presentadas por los mensajeros bíblicos –el matrimonio Baer– como la prueba innegable de la superioridad de su ideología y del dios que se encontraba en su centro.⁸²

Erosa señala que a partir del arribo de los Baer y su labor protestantista, el culto tradicional se fue perdiendo poco a poco debido a que se sumaron líderes lacandones que alentaron a sus compañeros a unirse al culto y abandonar toda práctica religiosa tradicional. Sin embargo, considero que, en cierta medida, se frenó la práctica del culto tradicional debido a que la relación hombre-deidad, mediada por el principio de salud–enfermedad, fue derrumbada ante el arribo de los medicamentos que “mágicamente” curaban sin necesidad

⁸⁰ Bebida fermentada por la mezcla de agua con miel y tiras de corteza del árbol balché.

⁸¹ Para mayor información sobre la cronología de la conversión religiosa entre los lacandones, véase Erosa Solana, Enrique, *El sistema simbólico de los hach winik: un referente de continuidad ante las tendencias de cambio*, Tesis (Licenciado en Etnología), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 149-162.

⁸² Marion 1999, p. 405.

de hacer rituales y ofrendas poco prácticas. La enfermedad dejó de ser concebida como un castigo de las deidades y fue vista desde los ojos de los *otros*, de los extraños, como un resultado de las condiciones “precarias” de vida. La estructura del pensamiento lacandón respecto a la enfermedad y a la medicina tradicional se modificó sustancialmente, y en consecuencia, el culto tradicional cayó en, aparente, desuso.⁸³

- *Ya no hay una comunión con él –Hach Ak Yum–, siguen creyendo, pero ya no hacen rituales. Pienso que la única forma de estar en contacto con Hach Ak Yum era a través de los rituales, y ya no los hacen. Pienso que pasa algo parecido con la gente, creo que creen en Dios, pero hablan con él. Pero aquí nunca decían voy a hablar con Hach Ak Yum, para eso iban al templo, pero fuera de él, creo que no lo hacían.*⁸⁴

Posteriormente, la instauración de la clínica de salud del Instituto Mexicano del Seguro Social, IMSS, en los años setenta, vino a reforzar la labor que *Felipe* –como es mejor recordado Phillip Baer– había emprendido treinta años atrás. Convengo con Marion al analizar que las consecuencias de la penetración occidental sobre las formas de vida y el pensamiento de los lacandones son extremadamente importantes, ya que vinieron a atentar contra la misma lógica de su sistema de representaciones. Cuando demostraron la supremacía de las formas occidentales de pensamiento⁸⁵ (de las cuales las medicinas fueron presentadas como uno de sus logros), los misioneros pretendieron, al mismo tiempo, invalidar el poder de los recursos indígenas estableciendo su vulnerabilidad.⁸⁶

⁸³ Ver Anexo I [Ritualidad, preguntas 86, 87, 88]

⁸⁴ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 5]

⁸⁵ En correspondencia con ello, Erosa cuenta una anécdota de Soustelle que Jan de Vos recuperó en 1989 y que muestra la forma en que, el enfrentamiento de visiones entre *los de fuera* y los residentes influye considerablemente en el pensamiento tradicional respecto a verdades –hechos– que nunca se cuestionaron. Jaques Soustelle en la década de los treinta, en que visitó a los habitantes de San Quintín, asentamiento ubicado entonces en las orillas del río Jataté, a quienes convenció para que los guiaran hasta unas ruinas menores, cuyo interior descendía hacia un piso subterráneo en que la oscuridad orillaba a los lacandones a considerarla la morada de *Kisín*. A pesar del gran temor que el lugar inspiraba a los mismos, Soustelle decidió entrar seguido por ellos; el aire enrarecido del interior y la negrura total, alimentaban aún más sus temores, sin embargo, cuando volvieron al exterior sin haber padecido ninguna consecuencia funesta; por palabras del propio autor, los lacandones hacían comentarios en torno a él, en los que expresaban su admiración por haber descendido al inframundo y vencido todos los peligros que ello implicaba. Erosa 1992, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁶ Marion 1999, p. 405.

Culto tradicional

Los visitantes que recibía la comunidad desde principios del siglo pasado eran grupos especializados de investigadores que deseaban conocer más sobre los restos arqueológicos, la biodiversidad de la región, o bien sobre la cultura lacandona en sí; en especial, sobre las prácticas religiosas tradicionales. Hoy, el culto tradicional no se practica más. En general, las prácticas sociales lacandonas se han modificado por la presencia de visitantes externos. Pero en el caso específico del culto, la introducción del cristianismo obedeció, en primera instancia, a la presencia de grupos evangelizadores que Phillip Baer lideraba. *Felipe* vivía en Pacha', un poblado que se encuentra a veinte minutos de Najá, en caminata. Líderes como *Chan K'in Viejo* tuvieron conocimiento de los trabajos de *Felipe*. La gente recuerda que no los incitaron a dejar su culto tradicional; ello obedeció, en parte, por el respeto que tenían hacia *Chan K'in Viejo*, último *T'ohil* de la comunidad. Sin embargo, al morir *Chan K'in Viejo*, el panorama cambió significativamente y los predicadores tuvieron luz verde para entrar a Najá:

Usaban diferentes estrategias esta gente. Me acuerdo que les invitaban comida y hacían fiestas. Poco a poco los fueron llamando, les traían regalos. Hay un señor que hacía rituales, fue uno de los últimos, recuerdo Chan K'in IV, el papá de Güero, él tenía un templo aquí a lado. Y él se metió en la religión y construyó un gran templo (evangelista). Donde hay una gran iglesia de este lado, como para más de cien personas. Él cambió este templo tradicional por éste.⁸⁷

Templos evangelistas se construyeron en la comunidad, y poco a poco la gente fue cuestionando y negando sus principios religiosos antiguos.⁸⁸ Una de las estrategias centrales de los predicadores evangelistas fue demoler moralmente el sentido que para ellos tenía su antepasado primigenio: *Hach Ak Yum*, traducido al español como *Nuestro Verdadero Padre*. En aras cumplir con sus propósitos, los evangelizadores acudieron con los últimos hombres que tenían *Templos de Dioses* y los convencieron de dejar sus prácticas religiosas con un argumento central:

⁸⁷ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 6]

⁸⁸ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 7]

Decían que Hach Ak Yum era el diablo [...] Les hicieron ver que tener a Hach Ak Yum era malo, porque era el diablo. Porque Antonio⁸⁹ así lo veía.⁹⁰

En apariencia el pensamiento cristiano se propagó entre los pobladores sin mayor problema. Durante años los predicadores desprestigiaron el sistema religioso lacandón, así como tres prácticas sociales típicamente lacandonas: poliginia, ingesta excesiva de bebidas embriagantes como el balché, y el uso de los incensarios. Quizá, es justo decir que un pensamiento común entre los lacandones es la apertura hacia el cambio; hacia lo diferente a ellos. Esta actitud no se origina por ingenuidad, sino por concederle al *otro* la oportunidad de demostrar que lo que ofrecen podría traer mejoras para su grupo.⁹¹ Así, los lacandones confirieron a los predicadores la oportunidad de demostrar que el pensamiento cristiano sería la clave para darle solución a situaciones conflictivas entre la población. Esto funcionó durante algún tiempo.

Historias personales llevadas a mal término con los predicadores se propagaron entre la población.⁹² Poco a poco, primero el núcleo familiar y posteriormente la población entera, observó los claroscuros morales de los predicadores y cuestionaron el comportamiento de aquellos quienes, aparentemente, los guiarían por un camino de bienestar espiritual. En cierta medida, gran parte de la población conoció los preceptos cristianos, sin embargo, las conductas de algunos jóvenes predicadores evangelistas, llevadas a mal término, propició que un número importante de la población rechazara la práctica religiosa protestante, sin que ello implicase deshacerse de ciertas ideas puramente cristianas:

No voy a ninguna religión, sí iba antes pero ya no quise seguir. Primero iba a la religión Pentecostés, de ahí me fui con los Testigos de Jehová. Y me gustó una parte de ellos, de lo que predicán y todo; pero vi que las personas que predicán... Bueno, de lo que es, de la palabra de

⁸⁹ Don Antonio es el único hombre que tiene *Casa de dioses* e incensarios. Goza de prestigio dentro y fuera de la comunidad por ser de las últimas personas en realizar rituales tradicionales, aunque los pobladores de la comunidad aseguran que los hace con fines comerciales. Es venturoso afirmar si la práctica ritual de Don Antonio persiste, o es genuina ya que aún cuando no llegue algún turista a solicitar un ritual, su presencia en la *Casa de dioses* es constante.

⁹⁰ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 7]

⁹¹ Véase Anexo I [Valores, pregunta 8]

⁹² Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 89]

*Dios, tal vez sean ciertas, pero las personas, no. Vi que me hablaron con mentiras y de ahí me salí, me retiré de esa religión. Y hasta ahora no quiero saber nada de ninguna religión.*⁹³

En la conversión cristiana se quedaron pocos lacandones, los que desertaron tampoco regresaron a la religión tradicional. La población reflexionó que su religión tradicional compartían ciertos principios morales con religión cristiana, sin embargo, convertirse en cristiano implicaba la prohibición de determinadas prácticas sociales concebidas como no dañinas para su sociedad, y que tampoco estarían dispuestos a dejar:

– ¿Usted va al templo presbiteriano?

*– No, no porque es muy difícil la vida; porque ahí te prohíben no tomar. Y a veces, cuando a uno le gusta una mujer y se lo dices, él te va a decir: “-¡Ah, no, porque te estarías quemando!-“. Y yo prefiero no estar así porque veo cosas y hablo cosas. Porque para ellos es malo hablar groserías, emborracharse, fumar y hablar de las personas. Pero yo estoy acostumbrado y mejor no. Son muy bonitas las palabras de la biblia, pero muy difíciles de hacer las cosas que dice.*⁹⁴

En igual forma, aunque han sido cuestiones prohibidas por los predicadores, persiste el interés por detentar el *ut'an*, “las palabras”, debido a que son saberes tradicionales que posibilitan la adecuada reproducción de numerosas prácticas ancestrales. Aunque no hay una apertura social hacia el reconocimiento positivo de estos saberes, algunos hombres lacandones, han decidido no practicar el protestantismo principalmente por la prohibición de los predicadores de memorizar y transmitir este tipo de conocimientos.

– ¿Y tú, por qué no practicas el evangelio?

*– Pues, yo, mira, es que tienes que estar mucho con Antonio, y yo conozco algunos cantos, pues. Conozco cantos y pienso aprender más; sí. Entonces a mí me gusta mucho esas oraciones. Por ejemplo, para agarrar gusano, eso yo lo puedo hacer.*⁹⁵

Es conveniente mencionar que, pese a las consideraciones de las diversas etnografías que se han hecho sobre la religión tradicional lacandona, y a consideración personal, la ritualidad lacandona no desapareció por completo. Como se verá en el apartado tres de este trabajo, *la*

⁹³ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 9]

⁹⁴ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 10]

⁹⁵ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 11]

casa de los dioses cayó en desuso, ante las presiones del protestantismo, no así las prácticas que se realizaban dentro de él. A juicio personal, considero que la ritualidad lacandona se reconfiguró y se adaptó a las nuevas situaciones que se derivaron ante la llegada del cristianismo.

▪ **Identidad**

Anteriormente, las *hach ch'upra* hilaban el *cotón* que colectaba en el campo; la túnica es un rasgo distintivo en los lacandones, aunque no es lo que los dota netamente de identidad. Un ejercicio realizado por McGee, en 2002, con el afán de definir la identidad lacandona preguntó, a partir de dos ejemplos, quién debería ser considerado un lacandón: un niño – con cabello negro, con ojos negros y que hablara *hach t'aan*– producto de la unión entre un *tsur*,⁹⁶ “extranjero”, y una mujer lacandona. O bien, un niño – *güero* con cabello corto, rubio, y ojos de color azul– nacido de la unión entre una *xuna*,⁹⁷ “extranjera”, con un hombre lacandón. La respuesta fue afirmativa en el segundo caso. McGee, en el breve apartado sugiere que en el afán de definir qué es ser un lacandón, resulta una acción obligatoria preguntarle al *otro* qué es lo que lo define, y no definirlo a partir de lo que el investigador ve. Aún cuando McGee no profundiza en ello, personalmente, he constatado que el territorio en el que crece un niño es lo que lo definirá como persona. El niño *güero*, al vivir en territorio lacandón crece rodeado de relaciones simbólicas con el entorno que lo definen como un miembro del grupo. Por el contrario, aún cuando el otro niño físicamente posea características típicamente lacandonas, no es considerado un *hach winik* porque la mamá no puede residir en la comunidad si se casa con un hombre de fuera. Por tanto, la identidad de un lacandón se transmite por línea paterna. Esto, en el caso de Najá, donde la residencia es patrilocal. El padre al darle territorio al infante lo dota inherentemente de identidad.

⁹⁶ Lejano, o extranjero.

⁹⁷ Lejana, o extranjera.

▪ Vestimenta

Al igual que los aspectos discutidos, párrafos arriba, la vestimenta es una de las características que las deidades establecieron entre los hombres. Hoy en día es ambigua la información respecto a si para efectuar este *metik ch'upra*, “hacer de la mujer”, requería saber *las palabras* para hablarle al algodón. En años recientes, las mujeres visten a la usanza de las mujeres del pueblo, usan falda, y blusa, pero no *cotón*. Por parte de las *hach ch'upra* existe un interés por imitar la imagen de las mujeres que ven en televisión. Caso contrario, los hombres son quienes visten tradicionalmente su túnica larga; algunos han cortado su pelo, pero unos cuantos lo mantienen largo. La túnica es una característica que sirve para distinguirlos de las etnias de los alrededores, pero también es un emblema de su cultura ancestral. Hoy en día, su uso puede obedecer a cuestiones de imagen turística, política o por convicción propia; la decisión de vestir la túnica es una cuestión personal.

Las mujeres más grandes de edad tampoco visten a usanza tradicional, pero sí mantienen consigo los adornos, a base de pechos de tucanes, que trenzan en su pelo. Las *hach ch'upra* recuerdan que deben portarlos porque sólo así, las deidades distinguen que son mujeres casadas y que por ende, no deben ser desposadas.⁹⁸ Antiguamente, cuentan las historias, las deidades intentaban desposar humanas; ellas sabían que podían desposar únicamente a las mujeres que no portasen los adornos de tucanes, de lo contrario estarían cometiendo una infracción.⁹⁹ Las aves guardan una relación simbólica con los humanos; el vínculo adquiere múltiples lecturas dependiendo de la situación. En este caso, los adornos de aves son interpretados como un reconocimiento de las deidades –aunque también de la sociedad– del estatus marital de la mujer y de que la unión ha adquirido la aprobación del mundo sacro. La modificación de la vestimenta tradicional ha cobrado mayor fuerza por diferentes factores exógenos: 1) las restricciones ambientales –la cacería de tucanes se prohibió–, 2) imitación de la imagen que la televisión promueve sobre los matrimonios, 3) la poliginia prohibida por el protestantismo. En este sentido, la tendencia del *costumbre del pueblo*, es

⁹⁸ Véase Anexo I [Vestimenta, pregunta 12]

⁹⁹ Véase Anexo I [Vestimenta, pregunta 12]

el uso del anillo de matrimonio como el accesorio –adorno– que distingue a una mujer casada de una soltera.

▪ **Vivienda**

En 1992, Erosa registró que las casas de los lacandones podían ser de dos formas, rectangulares o bien, circulares. Los techos, en las casas rectangulares eran de dos aguas; y en el caso de las circulares, el techo era cónico, a manera de kiosko.¹⁰⁰ Los techos se hacían generalmente de la palma, *hach pajok*, *verdadera pajok*. Sin embargo, en la fabricación de un techo se empleaban hasta 300 hojas de palma; esto, multiplicado por las casas que habían en Najá supuso una explotación desmedida del recurso. Aunado a ello, el techo tenía un promedio de vida de 10 a 15 años, tiempo insuficiente para restablecer ecológicamente las palmas que habían sido explotadas ya.

La CONANP restringió el uso que se hacía de la palma e instauró proyectos de reforestación de variedades de palmas, incluida esta especie. Mensualmente se reparten apoyos económicos a las personas que se encargan de reforestar parte de la selva. Los lugares en donde reforestan están a dos horas a pie de la comunidad y su acceso se dificulta por el relieve del suelo. Una palma sembrada en la comunidad posee dimensiones, aproximadas, de un metro de ancho, por dos metros de altura; quienes se dedican a reforestar expresan que las palmas sembradas en la montaña adquieren dimensiones tres veces superiores a las plantadas en la comunidad.

En la actualidad, la mayoría de las casas tienen paredes hechas con regletas de madera superpuestas; los techos son de lámina con una o dos aguas. Para los pobladores, las láminas significan un beneficio para su economía por la durabilidad; sin embargo, en 2012 cayó una fuerte granizada que destruyó gran parte de las casas de los habitantes de Najá. Como consecuencia de ello su economía mermó drásticamente y solicitaron apoyo a las autoridades municipales para restituir el daño del fenómeno ambiental.

¹⁰⁰ Erosa, 1992, p. 13.

A nivel simbólico, la *hach pajok* juega un papel esencial ya que es una de las especies de palmas que son mencionadas en las historias de origen de los lacandones. Por tanto, al ser participe en el tiempo de las deidades, *uchmen ya'axk'in*, se considera que es una de las especies fuertemente vinculada al mundo sacro, ya que por medio de ella se puede establecer contacto con los dioses, o solicitar su permiso. El techo de palma de las casas significaba la protección de las deidades, así como el permiso para establecerse en ese territorio. La *hach pajok* es mencionada en discursos de orden religioso como en los *ut'an*, *las palabras* y su uso también se da en contextos de la misma índole. En el apartado tres se hace un breve análisis sobre la función de esta palma en discursos relativos a la ejecución antigua de los *haceres*.

Organización económica. Del tradicional autoconsumo, a la noción de riqueza entre los lacandones.

En 1992, cuando aún no se había construido la carretera de Palenque-Ocosingo, la gente de la comunidad recuerda no tener muy presente la idea del dinero. En sus historias de origen, *Hach Ak Yum*, la deidad principal del panteón lacandón dejó al cuidado de los lacandones caballos y vacas que fueron desatendidos por los hombres; los caballos y vacas se metamorfosearon en animales originarios de la selva y huyeron; desde entonces, los lacandones deben perseguirlos por la selva para satisfacer sus necesidades alimentarias.¹⁰¹ Una lectura más a profundidad sugiere que los caballos y vacas, propiamente de introducción española, simbolizan la idea de riqueza –por lo costoso que son los animales–; sin embargo, para esta cultura, la riqueza implicaba no una compensación monetaria, sino el bienestar mismo por la valentía de cazar animales, así como la recolección de alimentos al interior de la selva. Ello advierte que la riqueza tradicional concierne a la autoproducción y a la autosatisfacción de necesidades, principalmente. Una persona afortunada era aquella con destreza para recuperar alimentos de la selva; de tal forma que a través de la cacería y la agricultura se dotaba de bienestar a una familia, mientras que las cuestiones de salud

¹⁰¹ Boremanse 2006, p. 17-18.

quedaban cubiertas a través del culto tradicional –y en cierta medida por conocimientos sobre herbolaria–.

Se tienen reportes de que desde finales del siglo XVIII los lacandones comerciaban con gente de Palenque bienes naturales,¹⁰² principalmente tabaco. Esta primera experiencia con el dinero no significó un hecho crucial para los lacandones, pero sí lo fueron los acontecimientos que ocurrieron a raíz de la dotación de 614,321 mil hectáreas que el gobierno del ex presidente Luis Echeverría otorgó a los lacandones en los años de 1972 y 1975. A raíz de la dotación, el gobierno creó empresas paraestatales y financió proyectos madereros y petroleros donde los principales socios eran los lacandones que firmaron como comuneros el decreto en los años mencionados. Se creó un fondo comunitario en Nacional Financiera, NAFINSA, donde eran guardadas las ganancias de dichos proyectos; aunque es justo mencionar que las ganancias que se repartían a los lacandones era irrisoria comparadas con la derrama económica que dejó durante mucho tiempo la explotación de bienes madereros y petroleros, principalmente. A ello hay que sumarle que, desde un principio, resultó evidente la falacia de manejar para los *hach winik* el concepto de comunidad, pues dicho fondo comunitario se convirtió en beneficio exclusivo de quienes detentan el poder durante un período determinado, un poder político superpuesto por la oficialidad mexicana.¹⁰³

La economía chiapaneca cambió significativamente en los años ochenta. En 1981 el precio del petróleo se colapsó; este cambio fue decisivo porque muchos de los proyectos petroleros en Chiapas fueron cancelados. Al colapsarse la economía, mucha gente perdió sus trabajos, hombres de las tierras altas que habían migrado para trabajar en dichos proyectos, se regresaron a sus comunidades a volver a sembrar.¹⁰⁴

¹⁰² Desafortunadamente McGee no proporciona más datos al respecto. Es altamente probable que la información la haya obtenido por testimonios de los mismos lacandones. Véase McGee 2002, *op. cit.*, p. 25. En igual medida, registré que los lacandones conservan en su memoria que desde tiempos pasados llegaba gente de Ocosingo o Palenque a comprarles la producción anual de tabaco; estos fueron los primeros vínculos comerciales con gente del exterior.

¹⁰³ Erosa, 1992, p. 156.

¹⁰⁴ McGee, 2002, p. 115.

Sin embargo, esta primera experiencia fue crucial para que la sociedad lacandona modificara su pensamiento respecto a la noción de riqueza y bienestar; y en consecuencia reformara el *costumbre tradicional*. El ingreso decisivo del sistema monetario hacia el seno de la comunidad, no sólo significó la adopción de todo un cúmulo de productos procesados industrialmente, sino que también influyó en el hecho de que la mayoría de la población masculina joven comenzara a interactuar decididamente con el mundo exterior, ocupando para ello gran parte del tiempo que originalmente era concedido a las actividades tradicionales de subsistencia.¹⁰⁵

Aunado a ello, y a partir de la construcción de la carretera, algunos pobladores en el ánimo de conseguir mayores ingresos económicos, se trasladaron a Palenque a vender algunas flechas elaboradas artesanalmente. La buena aceptación que éstas tuvieron en un inicio fue motivo suficiente para que iniciara la fabricación extensiva de flechas, figuras de barro y bisutería. Sin embargo, con el tiempo se percataron de que las ventas no eran estables, por ello, los pobladores optaron por no depender únicamente de una sola actividad para mantenerse.

De tal forma que, aprovechando el flujo de bienes que propició el paso de la carretera, idearon algunas estrategias para activar la economía con mercado interno y externo. Las familias económicamente más sólidas se trasladaron a Palenque para comprar bienes de consumo, y poco a poco instalaron tiendas de abarrotes. Otras familias se organizaron para hacer colectivamente juegos de flechas y venderlos en Palenque.

¹⁰⁵ Erosa, 1992, p. 165.

Al año 2013 estos son los empleos que ofrecen una importante de derrama económica para los pobladores de Najá:

Sectores generadores de empleo	Beneficiarios	Tipo de empleo	Dependencia que solventa gastos	Duración
Tienda de DICONSA	3 empleados	Rotativo	Trabajo voluntario	Todo el año
Campamento de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP)	1 empleado	Fijo	Gobierno del estado	Todo el año
Policía estatal	10 empleados	Fijo	Gobierno del estado	Todo el año
Viveros	Colectivo	Rotativo	REDD Plus	Todo el año
Centro Ecoturístico	11 personas	Fijo	Centro Ecoturístico	Todo el año
PROFEPA	12 empleados	Rotativo	Gobierno del estado	Todo el año

Cuadro 1. Principales actividades económicas, Najá, 2013.

Para la asignación de los empleos, las autoridades comunitarias convocan a una Asamblea previamente.¹⁰⁶ En términos numéricos, más del 90 por ciento de los empleos fueron asignados a hombres. En el caso de los empleos rotativos, el modo de elegirlos es a través de un “sorteo”, aunque se privilegia a los hombres que llegan temprano a la Asamblea y que tengan obligaciones familiares. Ante tales medidas, los solteros tienen nulas aspiraciones de conseguir empleos comunitarios, y por lo tanto de independizarse económicamente de su núcleo familiar. Apoyos como los de REDD Plus pueden variar de actividad y de remuneración por los servicios que presten. En el año 2012 y 2013 les

¹⁰⁶ Excepto en el caso del trabajador de la CONANP; él fue contratado por la institución directamente. La contratación obedeció por el interés del empleado por preservar el ambiente de la selva, por sus amplios conocimientos sobre la Reserva y por su capacitación profesional ligada al medio ambiente.

pagaron 2 pesos por la venta de plantas pequeñas de caoba, cedro. En términos generales, durante el año 2012 cada persona inscrita en el programa de viveros recibió dos mil pesos por la venta de los recursos.

Paralelamente, hay otras actividades económicas generadas desde el núcleo familiar y en las que participan desde una sola persona hasta todos los integrantes del núcleo familiar. Véase el siguiente cuadro:

Actividad	Personas que trabajan	Temporada de operación	Temporada de ventas
Tiendas de abarrotes	3 familias	Todo el año	Todo el año
Artesanías	Familias enteras	Todo el año, pero principalmente, previo a temporada alta de turismo	Abril, julio, agosto, diciembre, enero.
Venta de tabaco	2 familias	Temporal	Temporal
Venta de maíz y frijol	1 familia	Mayo- octubre	Todo el año

Cuadro 2. Principales actividades económicas familiares, Najá, 2013.

Apoyos económicos gubernamentales

Sumado a las anteriores fuentes económicas descritas están los subsidios. Con la declaratoria, los lacandones comenzaron a recibir subsidios gubernamentales mensualmente como pago por el cuidado de la selva. Como ya se mencionó en párrafos anteriores, los lacandones en años anteriores se han beneficiado de apoyos de empresas extranjeras que emprenden proyectos ambientales en la zona. Actualmente la situación no ha variado en gran medida; hoy en día, la mayoría de los lacandones continúa recibiendo apoyos mensuales por parte del gobierno del estado.

Los apoyos gubernamentales benefician únicamente a los ochenta hombres que firmaron como comuneros en 1975; en promedio, el gobierno les apoya mensualmente con mil pesos. En el caso de las mujeres, ocasionalmente la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) emprende proyectos dirigidos hacia este sector; sobre todo, para la creación de hortalizas, o artesanías. En estos casos, les asignan mil quinientos pesos por proyecto. El proyecto puede solicitarse nuevamente después de cierto tiempo, siempre y cuando se compruebe que su uso ha fomentado el bienestar de la casa. Asimismo, el programa *Oportunidades* les asigna mil pesos bimestralmente a las mujeres casadas, o madres solteras; es, durante el cobro de este recurso, el único momento en el que las mujeres se reúnen masivamente en un solo lugar.

Las actitudes de la población hacia el trabajo y los subsidios ha dividido el pensamiento de la población. Los pobladores que han logrado solidificar su economía ven con desagrado que mucha gente se niegue a trabajar y se queden a la espera de los subsidios.

Hay que luchar; a ver si cae trabajo. Hay que buscar cómo vive uno. [...] A mí me gusta trabajar mi milpa. Ahora, si hay gente en el restaurante, o en la tienda, tengo que trabajar, atender. Y si hay turista, suspendo; trabajo dos, tres días, y cuando se va la gente me voy a chambear a la milpa.¹⁰⁷

Sin embargo, al hacer la lectura del cuadro 1.1 es notorio observar que son escasas las opciones de empleo en Najá. Con el afán de incrementar la economía en la comunidad, y ya con cierta experiencia en ello, el pensamiento de los líderes de la comunidad se ha enfocado en buscar apoyos para la creación de más proyectos turísticos. La única experiencia que han tenido al respecto ha sido el *Centro Ecoturístico Najá*, o *Las cabañas* (como lo nombra la gente). Como se podrá observar esta experiencia los ha llevado a organizarse más efectivamente.

Durante el año 2000 gestionaron un apoyo económico ante el Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En su momento, les aprobaron un presupuesto de 420 mil pesos para la construcción del Centro

¹⁰⁷ Véase Anexo I [Organización económica, pregunta 13]

Ecoturístico Najá que contaría con 3 cabañas, cocina, comedor, baño general; asimismo, el recurso se usaría también para el pago de un estudio de impacto ambiental. En 2007, debido a la mala construcción de las cabañas, optaron por solicitar un nuevo apoyo ante la CONANP, esto con el afán de rehabilitar el Centro. En ese año les aprobaron 290 mil pesos; con el dinero cambiaron los techos de las cabañas, y construyeron un baño en cada habitación. Actualmente, el Centro Ecoturístico tiene una derrama económica relativamente baja.

Hay años en donde el turismo es escaso y, por lo tanto, el reparto de ganancias también lo es. Anualmente, durante el mes de diciembre dividen el dinero generado. Una parte se reparte entre los socios, y otra es empleada para invertirla en el Centro. Aún cuando son 11 socios, se les otorga el dinero por familia, de tal forma que los jefes de familia, hombre y mujer, obtienen el mismo apoyo. En promedio, todos los años, cada familia recibe cuatro mil pesos anuales.

Los socios de *Las cabañas*, sin duda alguna, desearían que Najá fuera un destino turístico de mayor demanda; esto se imposibilita, en cierta medida porque la carretera de terracería no lo permite. El pensamiento respecto a la carretera, al igual que el pensamiento sobre el trabajo, está dividido. Los sectores de la población a favor de la pavimentación son aquellos que tienen una actividad económica que pudiera beneficiarse por la afluencia de turistas. Aquellos que se oponen a ésta son conscientes de que el flujo masivo de visitantes podría deteriorar el lugar. Este último pensamiento predomina entre los pobladores que proyectan las estrategias turísticas en Najá. Para ellos, lo ideal es manejar turismo especializado: poca gente que pague a precios altos los servicios que vende la Reserva; de esta forma, el impacto en los senderos sería menor. Lo cierto es que anualmente se pavimentan cinco kilómetros, en promedio; de tal forma que, en términos generales, se espera que al cabo de seis o siete años la carretera pavimentada, dirección Ocosingo-Palenque, recorra el tramo territorial que comprende la comunidad de Najá.

A continuación, a guisa de resumen, se muestra un cuadro con las actividades actuales más representativas ya mencionadas sobre *el costumbre de los antiguos, el costumbre*

tradicional, y la tendencia a reproducir *el costumbre del pueblo*, ante procesos históricos, políticos y ambientales. Finalmente, se muestra un cuadro en donde es posible ver las principales interacciones entre los tres tipos de *costumbre* y los factores exógenos que han posibilitado la transformación del *costumbre lacandón*.

Cuadro 3. La transición del *costumbre tradicional* al *costumbre del pueblo*.

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del <i>costumbre de pueblo</i>
Organización familiar				
	Poliginia	Monogamia	Monogamia	Economía
Poliginia	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)		Cristianismo
				Televisión
	Matrimonio concertados entre el futuro esposo y el padre de la niña.	Escasos matrimonios concertados	Matrimonios entre jóvenes de la misma edad.	Migraciones de jóvenes hacia cabeceras municipales.
En la oralidad lacandona no se registran los orígenes de esta práctica.		Matrimonios entre jóvenes de la misma edad (17 años aprox.)	La noción del noviazgo como una posibilidad más para relacionarse sin casarse.	Televisión
				Mujeres externas modifican el pensamiento tradicional.
Petición de la hija al padre (ritual)	Petición de la hija al padre (ritual)	Matrimonios acordados entre los muchachos, únicamente.	Unión libre; matrimonios acordados entre los muchachos.	Migración
En la oralidad lacandona no se registran los orígenes de esta práctica.				Televisión
				Mujeres externas modifican el pensamiento tradicional.
			Celebración de matrimonios antes la ley.	Cristianismo
Residencia patrilocal	Residencia patrilocal	Residencia patrilocal	Tipo de residencia variada	
En la oralidad lacandona no se registran los orígenes de esta práctica.		La noción del noviazgo como una posibilidad más para relacionarse.	←—————→	Migración

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del costumbre de pueblo
Matrimonios únicamente entre integrantes de la misma etnia.	Matrimonios únicamente entre integrantes de la misma etnia, que posteriormente fueron concentrados en las comunidades de: Metzabäk, Lacanjá-Chansayab y Najá.	Matrimonios entre integrantes lacandones de Metzabäk, Lacanjá- Chansayab, y Najá, así como con habitantes de poblados vecinos integrados por tseltales y ch'oles	Matrimonios entre integrantes del mismo grupo social, o con personas de los grupos circundantes a su comunidad.	Migración
Alimentación				
Caminatas y recolección de alimentos de la selva				
Chapay/ ch'ip/ sal/pokor	Conocimiento sobre el territorio y su vegetación.	Frutos de ciertas palmas se han restringido.		Ramsar CONANP Subsidios DICONSA CONAFE
Caracol	Conocimientos sobre el territorio y su vegetación.	Práctica intermitente Desconocimiento sobre el territorio por parte de la población joven.	Proveerse de alimentos de manufactura industrial.	Ramsar CONANP Subsidios DICONSA CONAFE
Cangrejo	Conocimientos sobre el territorio y su vegetación. Caminatas nocturnas.	Práctica intermitente Desconocimiento sobre el territorio por parte de la población joven	Proveerse de alimentos de manufactura industrial.	Ramsar- CONANP Subsidios DICONSA CONAFE

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del costumbre de pueblo
Pesca				
Pesca	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Introducción de diferentes especies de peces		Vías de comunicación (Villahermosa, Palenque, Ocosingo, y poblados aledaños)
	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (cantos)	Proveerse de alimentos de manufactura industrial.	
Milpa				
Siembra/ cosecha	Autoconsumo de la cosecha	Autoconsumo de la cosecha	Venta de la cosecha	Diversificación de la economía/ otras fuentes de ingreso.
	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)		
	Milpa asignada	Préstamo de milpa para los no comuneros.	Contratación de mano de obra externa.	DICONSA
Cacería				
Elaboración de flechas	Cacería tradicional con flechas	Cacería a discreción con rifle	Control de especies	Área Natural Protegida Ramsar
	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)	Venta de flechas al turismo	Apertura al turismo
Preparación de alimentos				
Tortilla	Uso del metate para moler	Uso de molino industrial		Vías de comunicación
	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Compra de tortillas elaboradas en máquina.	Comprar tortillas elaboradas en máquina.	
		Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)		

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del costumbre de pueblo
Pozol	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)	Comprar la masa en la tortillería.	Vías de comunicación
Balché	Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)	Comprar bebidas alcohólicas manufacturadas.	Vías de comunicación
Tamales	Culto tradicional	Pocas ceremonias tradicionales.	Diversificación de las creencias religiosas.	Cristianismo
Religión tradicional				
Medicina y culto tradicional				
Los rituales religiosos son el único vínculo por el que los hombres puede comunicarse con las deidades	Rituales para la continuidad de la vida. Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (canto)	El templo ha dejado de ser el lugar donde se escenifican los rituales religiosos. Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto)	Prácticas de diversas corrientes religiosas	Cristianismo Clínica de salud Visión de los visitantes externos
Medicina tradicional	Conocimientos sobre la herbolaria de la región Conocimiento y práctica de <i>las palabras</i> (Canto)	Desconocimiento sobre el territorio por parte de la población joven. Poca transmisión de <i>las palabras</i> (canto) Uso de medicamentos farmacéuticos.	Uso de medicamentos farmacéuticos.	Cristianismo Clínica de salud Visión de los visitantes externos

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del costumbre de pueblo
Vestimenta				
Túnica	Uso de la túnica hombre y mujeres	Las mujeres visten a la usanza de la ciudad; los hombres son quienes portan la túnica.		Estándares sociales promovidos por la televisión
	Hilado tradicional del algodón	Compra de vestimenta en poblados aledaños. Los hombres son quienes portan la túnica.	No hay una vestimenta propia.	
Adornos	Uso de adornos hechos a base de plumas de tucanes que son usados por las mujeres casadas.	Únicamente las esposas de los primeros pobladores de Najá portan sus adornos.	El anillo de matrimonio es el rasgo que distingue a una mujer casada de una soltera.	Política Ramsar Televisión Cristianismo
Vivienda				
Casa con techo de palma	Uso de la palma <i>hach pajok</i> , <i>verdadera pajok</i> .	Restricción al empleo de la palma. Casas de madera con techos de lámina	Casas con láminas, o concreto	Área Natural Protegida Ramsar Economía Proyectos ambientales

<i>El costumbre de los antiguos</i>	<i>El costumbre tradicional</i>	Situación actual	<i>El costumbre de pueblo</i>	Factor que propicia la reconfiguración del costumbre de pueblo
Organización económica				
Vías de comunicación				
Las habilidades para cazar, o recolectar alimentos eran concebidas como riqueza, y se traducían en bienestar familiar.	Autoproducción- autoconsumo	Diversificación de actividades económicas. Dependencia del dinero para cubrir necesidades que anteriormente no implicaban un desembolso económico.	Producción como un sistema generador de riqueza	Reelaboración de la noción del dinero como fortuna, o riqueza. Dotación de un amplio territorio selvático. Proyectos ambientales diversos (petróleo, explotación maderera, palmas, viveros). Turismo Subsidios

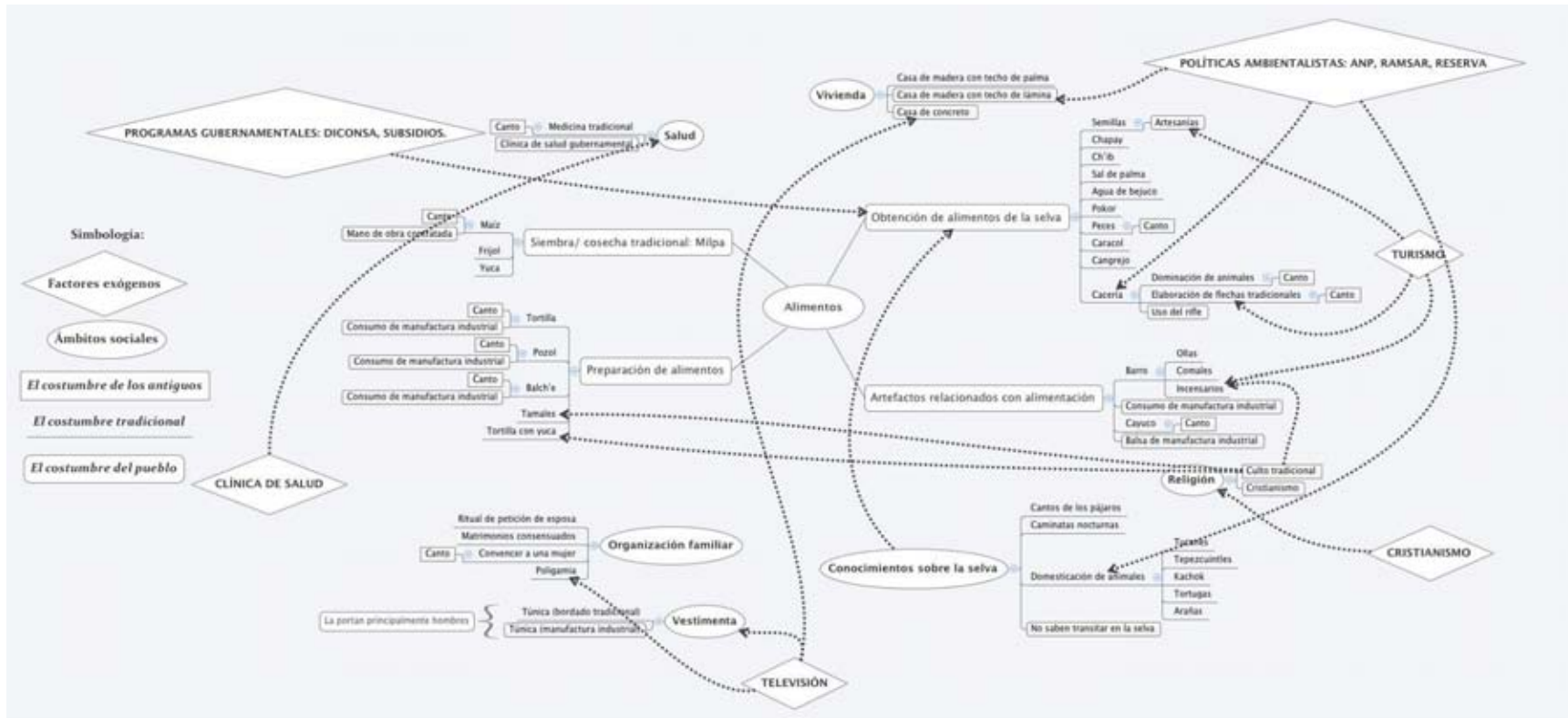


Fig. 3. Esquema operativo de la convergencia de *el costumbre de los antiguos, el costumbre tradicional y el costumbre del pueblo* en diversos ámbitos sociales lacandones.

2

Antepasado- deidad

El origen de *Hach Ak Yum*, sus significaciones y enseñanzas entre los *hach winik*



Incensarios de *Hach Ak Yum* con figura de lacandón al fondo.

Foto: Fabiola Acevedo

Análisis del nombre de *Hach Ak Yum*¹⁰⁸

El creador de la selva, así como de las bondades y peligros que en ella habitan, es un *antepasado divinizado*¹⁰⁹ llamado *Hach Ak Yum*. Los primeros estudios sobre la cultura lacandona han traducido el nombre del antepasado como “Nuestro Verdadero Padre”. *Hach Ak Yum* es uno de los tres hijos que nacieron de las flores de nardo creadas por *Ka’koch*, la deidad más importante del panteón maya.¹¹⁰

El significado del nombre de *Ka’koch*,¹¹¹ en maya lacandón, se divide en el morfema *ka’* que significa “dos”, y *koch*, que significa “cuello”.¹¹² Literalmente su nombre traducido al español es “Dos cuellos”; así, para los lacandones bilingües, *Ka’koch* es entendido como “Dios de dos cuellos”. La función de *Ka’koch*, al poseer dos cuellos, y por tanto, dos cabezas, era vigilar con una el mundo de los lacandones y con otra, el mundo de los muertos;¹¹³ sin embargo, como se verá más adelante, *Ka’koch*, después de dar vida a las tres deidades más importantes del panteón maya,¹¹⁴ delega funciones a dos de éstas y se retira a una esfera más elevada del plano divino.

No todos los antepasados divinizados que aparecen en las historias de origen de los lacandones viven en el mundo terrestre. Únicamente moran entre los lacandones aquellas deidades a quienes los primeros antepasados les moldearon incensarios. Sin embargo, aún cuando no tienen incensarios, las deidades no deben ser entendidas como ausentes, o que

¹⁰⁸ Gran parte del presente apartado se construyó con los testimonios de los lacandones de Najá sobre la concepción que tienen sobre *Hach Ak Yum*. Para mayor información véase el Anexo I hacia la parte final del trabajo.

¹⁰⁹ De momento se utilizará el concepto *antepasado divinizado* para referirse a *Hach Ak Yum*. Se ha optado por este concepto privilegiando la concepción que los lacandones tienen de él, poniendo especial énfasis en que para este grupo *Hach Ak Yum* es un antepasado que devino en deidad. Hacia la parte media de este apartado se discutirá si trata de un antepasado divinizado, o de una deidad lacandona.

¹¹⁰ Boremansé, 2006, p. 3.

¹¹¹ Las traducciones propuestas por Bruce, R., respecto a esta deidad son: Fuego-Grande (El Gran Fuego), Fuego-Tlacuache (El Tlacuache que hizo el Fuego/Sol); Dos-Varón (Saraguato), en *El libro de Chan K’in*, INAH-SEP, México, 1974, p. 366.

¹¹² Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 14 y *Hach Ak Yum*, pregunta 65]

¹¹³ Véase Anexo I [*Hach Ak Yum*, pregunta 66 y 67]

¹¹⁴ *Hach Ak Yum*, “Nuestro Verdadero Padre”, *Sukunyum*, “Hermano mayor” y *Ahkyantho’* “Dios de los extranjeros”.

hayan desaparecido por completo. En la concepción de los lacandones, nada de lo que sea nombrado desaparece. Se desconoce su función, pero no es olvidado. Un olvido podría interpretarse como una negación; y la negación a una deidad podría desatar el enojo de los antepasados divinizados.¹¹⁵

Como tal, *Ka'koch* no es una deidad que los ha abandonado, sino que mora en otro cielo del mundo lacandón; su función principal fue dar vida a los dioses creadores. Él se hace presente en situaciones propias del plano religioso; *Hach Ak Yum* le habla para que intervenga a favor del lacandón en situaciones adversas. Es, ante tales circunstancias, cuando *Ka'koch* desciende de su cielo y dialoga en el cielo donde mora *Hach Ak Yum* y otras deidades menores.

En lo que respecta al análisis del nombre de *Hach Ak Yum* es preciso partir de las primeras traducciones que se hicieron sobre éste al español. A mediados del siglo pasado, lacandones bilingües que trabajaron con investigadores extranjeros, tradujeron el nombre de *Hach Ak Yum*, como “Nuestro Verdadero Padre”.¹¹⁶ No obstante, Bruce, en 1974, advirtió que en el maya lacandón, al igual que entre muchos pueblos mayas, era recurrente encontrar una polisemia intencional resultado de una selección cuidadosa y deliberada de términos homófonos o casi homófonos que se utilizaban especialmente en cantos, recitaciones formales, aspectos ceremoniales, rituales, así como en los títulos de los dioses;¹¹⁷ por tanto, proponer una única traducción del nombre de *Hach Ak Yum* podría anular múltiples significados que dan sentido a la historia del grupo lacandón del norte.

Para analizar los significados de los nombres de las deidades, Bruce hizo un análisis de paradigmas de los posibles morfemas en que pudieran segmentarse los nombre de las deidades lacandonas. A cada uno de estos valores les asignó una traducción y encontró que

¹¹⁵ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 15, *Hach Ak Yum*, pregunta 71 y 72]

¹¹⁶ Cierta número de la población recuerda que fue Trudy Blom la primera en traducir el nombre de este antepasado como *Nuestro Verdadero Padre*. Hay indicios para pensar que la traducción, *Nuestro Verdadero Padre*, obedeció, principalmente, a un intento de los primeros investigadores por crear paralelismos y semejanzas entre las deidades tradicionales y las deidades del protestantismo. Esto para posteriormente facilitar la conversión de los lacandones de esa época al nuevo culto.

¹¹⁷ Bruce 1974, *op. cit.*, p. 356.

cada sentido literal aludía a diversos atributos o características de la entidad.¹¹⁸ Sobre el nombre de *Hach Ak Yum*, Bruce propuso la segmentación y traducción que aparece en la figura 4.

Con la finalidad de obtener más información sobre la traducción de los morfemas propuestos por Bruce, realicé un ejercicio de análisis de paradigmas a partir del cual es posible observar variaciones en las traducciones, posiblemente debido a que los lacandones han adquirido un repertorio lingüístico más vasto para expresar en español, el sentido que el nombre de *Hach Ak Yum* tiene para sí mismos.

<i>Hach</i>	<i>Ak</i>	<i>chäk</i>	<i>chaak</i>	<i>Yum</i>
Verdadero Realmente Auténtico	Nuestro	Rojo Enano	Lluvia Gigante	Señor Tío Sobrino Padre (Yucateco)

Figura 4. Significados del nombre de *Hach Ak Yum*, 1974.

<i>Hach</i>	<i>Ak</i>	<i>Yum</i>
Verdadero Original De aquí Mero	Nuestro Tortuga	Señor Padre Tío

Figura 5. Significados del nombre de *Hach Ak Yum*, 2013.

De acuerdo a la información vertida en el análisis, y en un intento por desentramar los orígenes del nombre de *Hach Ak Yum*, opté por trabajar con la traducción “Nuestro Verdadero Tío”. Para explicar el sentido que guardan las tres palabras anteriores es necesario revisar a el relato que refiere al origen de los lacandones.

Al principio, *Ka'koch* creó las flores de nardo para tener adoradores. No se sabe cómo los hizo. Él los creó, los transformó en las flores de nardo. Los creó de repente. Primero creó a Sukunyum, el Hermano Mayor de Nuestro Padre, luego creó a *Akyanth'o*, y después a *Hach Ak Yum*.¹¹⁹ El primero en bajar fue *Hach Ak Yum*, y fue a quien *Ka'koch* le asignó sus obligaciones.¹²⁰ A continuación, el siguiente fragmento de tradición oral habla sobre el momento en el que *Ka'koch* marca el destino de *Hach Ak Yum* y se ausenta en el plano de las historias de los orígenes:

¹¹⁸ *Ídem.*

¹¹⁹ Boremanse, 2006, p. 5.

¹²⁰ *Ídem.*

K'akoch se les apareció entonces, y le dijo a Nuestro Verdadero Padre:

–“Esta tierra es para ti...” [Asignación de responsabilidad]

–“Bien”.

–“Tú sabrás qué hacer con ella”, dijo K'akoch.

–“¡Sí, Señor, muy bien!” respondió Hach Ak Yum.

Se encontraban en Palenque.

–“¡Muy bien, Señor!”, dijo K'akoch a Nuestro Verdadero Padre.

Les dio por morada los templos de Palenque.

–“¡Muy bien, Señor!”, dijo Hach Ak Yum. [Aceptación de la responsabilidad]

Cuando terminaron de conversar K'akoch se fue y nunca más volvió. [Partida- Ausencia]

Entonces había tres dioses sobre la tierra...¹²¹

Los lacandones recuerdan una práctica familiar que mantuvieron durante el primer cuarto del siglo XX y que ayuda a entender en cierta medida los motivos para traducir *Hach Ak Yum* como “Nuestro Verdadero Tío”. La práctica consistía en que cuando el padre de familia moría, la persona que quedaba a cargo de los hijos era el hermano del padre al que se le denominaba *Ak Yum*, “Nuestro tío”.¹²² Cuando se les preguntó si traducir *Hach Ak Yum* como “Nuestro Verdadero Tío” podía aceptarse, respondieron que el sentido original de la palabra era esa, pero sin explicar a qué obedecía ello.¹²³

El fragmento de la tradición oral, líneas arriba, sugiere que *Ka'koch* pudo haberse entendido durante mucho tiempo como un dios creador, quizá hermano o padre que, en su ausencia, dejó en manos de “Nuestro Verdadero Tío”, la misión del cuidado de sus hijos vivos; y a *Sunkunyum*, “Hermano mayor”, como juez de almas de los muertos.¹²⁴ Para evitar la confusión entre quién sería el dios encargado del cuidado de los hombres vivos y quién de los muertos, el morfema *hach* se desempeña como un intensificador que sirve para distinguir entre un hermano menor y uno mayor. De tal forma que *Hach Ak Yum* es el “mero” o “verdadero señor-tío-padre” de los lacandones, y no *Sunkunyum*, u otra deidad.

¹²¹ *Ibidem*, p. 6

¹²² Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 78]

¹²³ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 77]

¹²⁴ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 79, 80]

El nombre *Hach Ak Yum*, al traducirlo como “Nuestro Verdadero Tío” se expresa en dos espacios, en el plano terrestre, y en el divino; y en cada uno de éstos adquiere dos sentidos diferentes. En las historias del origen de los lacandones habrán de referirse a él como un antepasado; mientras que en aquellas situaciones de orden moral y religioso *Hach Ak Yum* es entendido como una deidad. A la vez, en intensificador *hach* lo dota de dos significados diferentes: 1) para distinguirlo de otras deidades que conforman el panteón lacandón; 2) expresa la función de la deidad en tanto el dios creador se ha marchado.

Aún cuando *Ka'koch*, es la deidad principal del panteón lacandón, en las historias de origen éste se revela como un recuerdo que sólo traen al presente para explicar la relación entre él y *Hach Ak Yum*. Los lacandones mayores mantienen en su memoria, e imprimen en la memoria de los más jóvenes que *Ka'koch* es el padre de *Hach Ak Yum* y que dio vida a tres deidades creadoras al mismo tiempo.

En años recientes el nombre de *Hach Ak Yum* es traducido y entendido como “Nuestro Verdadero Dios”, “Nuestro Dios de aquí”, “Nuestro Dios Original”; las recientes traducciones obedecen a una necesidad, ya no por distinguirlo entre los dioses tradicionales, sino para diferenciar el culto tradicional del relativamente reciente protestantismo que comienzan a practicar algunos lacandones.¹²⁵

Orígenes de *Hach Ak Yum*

En el inicio de los tiempos, el mundo lacandón se creó por obra de diversas voluntades, buenas o malas. Primeramente, *Hach Ak Yum* creó la tierra bajo la que vivirían los hombres y mujeres; al cabo de unos días creó a los hombres con barro. Un día los moldeó y los dejó secándose para al día siguiente darles vida. Sin darse cuenta, vino *Kisin, hedor*, y modificó el aspecto físico de los hombres: los pintó de negro; y puso cejas, pelo en las axilas y en el

¹²⁵ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 74]

pubis. *Hach Ak Yum* no pudo enmendar el error, y pese a las travesuras¹²⁶ de *Kisin*, dio vida a los lacandones. A modo de limpiarse, *Hach Ak Yum* se quitó los restos de barro que tenía en sus manos, los residuos al tocar la tierra se convirtieron, uno a uno, en diversos animales. Así fue como, poco a poco, comenzó a poblarse la selva.¹²⁷

La labor principal de *Hach Ak Yum* fue crear a los lacandones y, posteriormente, enseñarles a estar en el mundo selvático lleno de peligros que él, con o sin intención, había creado. En el momento de creación, algunos de los diseños principales que *Hach Ak Yum* propagó entre los lacandones fue que ellos serían pocos, y su *costumbre* sería vestir túnicas, hablar *hach t'aan*, practicar sus enseñanzas, así como conservar y respetar todo aquello que él había creado.

Para referirse a la estancia de *Hach Ak Yum* entre los hombres del mundo terrestre habrá de hablarse de él en pasado; pero sobre la vida que lleva en el mundo de los dioses y en la selva, quién es y qué hace desde ahí, habrá de referirse a él en tiempo presente.

Hach Ak Yum fue un hombre semejante a los lacandones, con pelo largo, túnica y muy diestro para dominar las fuerzas que habitan en la selva. Durante su estancia en el mundo de los *hach winik*, los enseñó a dominar diversos males que se esparcieron por la selva. Asimismo, a través de sus ayudantes,¹²⁸ les indicó la forma adecuada en la que deberían de elaborar los artefactos propios de la cultura lacandona, como ollas de barro, túnicas, cayucos, bebidas sagradas, flechas, entre otros; o bien, la forma en que podrían obtener alimentos de la selva como, miel de abeja, animales, cosechar y sembrar fácilmente.¹²⁹ A su paso, *Hach Ak Yum* pocreó familia, y poco a poco se fueron reproduciendo, dividiendo. De

¹²⁶ Término usado por un hablante lacandón bilingüe para referirse a las acciones de *Kisin* en un tiempo primigenio. La pertinencia de transcribirla textualmente obedece a la intención por advertir las concepciones ambiguas que los lacandones construyen sobre sus deidades moralmente “buenas” o “malas”.

¹²⁷ Resumen de las primeras creaciones de *Hach Ak Yum* tomado del corpus de Boremanse, 2006, pág. 9-18.

¹²⁸ Los ayudantes son creaciones de *Ka'koch*, su cualidad es haber nacido de las flores de nardo. De manera general se puede decir que éstos son: *Itsanal*, *Säk*, *Ah Puc*, *Äh K'ak*, *Mensäbäk*, *Hanawinik*, *Ts'ibanah*, *Itsanohk'u*, *U Hachil*. *Hachäkyum*, *Känänk'ax*. Véase, Bruce, R., *Los lacandones. 2.- Cosmovisión maya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, p. 74.

¹²⁹ Véase Anexo I [Ritualidad, pregunta 16]

esta forma, su cultura, su pensamiento y sus enseñanzas se esparcieron por territorios selváticos, caminando, *como una semilla*.¹³⁰

Hach Ak Yum vivió entre los hombres desde su juventud y hasta que su boca quedó desdentada.¹³¹ A lo largo de su vida inculcó el respeto en unos y otros, específicamente entre hermanos, familia y seres de la naturaleza.¹³² Asimismo, predicó el respeto hacia el culto tradicional, y todo lo que él conlleva. Él sabía de su brevemente estancia en el mundo, y por ello antes de irse por completo dejó incensarios para que los hombres pudieran hablarles cuando el tiempo y las circunstancias apremiasen.¹³³

Hach Ak Yum domina el tiempo y al hacerlo puede observar el actuar de sus hijos, sin distinguir si es en pasado, presente o futuro; él sabe lo que los hombres y mujeres hicieron, hacen y harán. Si el comportamiento de éstos no es el adecuado, su acción punitiva se desata y puede enviarle enfermedad al transgresor, o a



Casa de los dioses
Foto: Fabiola Acevedo

cualquier miembro de su familia por contrariar sus mandatos. La burla al culto tradicional y un mal uso de sus enseñanzas son dos preceptos, que de ser vulnerados desatan la fuerza nociva de esta deidad. El castigo, puede o no, llegar inmediatamente, pero al cabo de cierto tiempo, llega.¹³⁴

En la práctica del culto tradicional son indispensables los incensarios, ya que por medio de éstos es posible la conjunción entre los dioses y los hombres. Los incensarios deben

¹³⁰ Expresión usada por un hablante lacandón, anónimo, para referirse a la forma en la que se transmite el conocimiento.

¹³¹ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 17]

¹³² Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 18]

¹³³ Ver Anexo II.

¹³⁴ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 19]

respetarse porque están vivos; la burla o el maltrato a éstos se castiga con el envío de una enfermedad o con la vida misma. Maltratar y burlar al incensario es ofender al dios mismo. Dentro de cada una de las vasijas de barro hay una piedra; los lacandones de principios del siglo XX las traían desde *Yaxchilán*. Éstas, al haber vivido en la misma época de los antepasados creadores están cargadas de fuerzas poderosas que permiten la conexión entre el mundo terrestre y el mundo divino. Toda vez que las piedras son depositadas dentro de las vasijas le dan vida y personalidad a cada uno de los incensarios.¹³⁵

En el pensamiento de los lacandones se dibujan dos imágenes referentes a la forma física de sus dioses: la imagen del mundo sagrado y aquella del mundo terrestre. En el mundo sagrado, el aspecto físico de *Hach Ak Yum*, es igual a la de aquel hombre lacandón que vivió entre los mortales en el *uchmen ya'axk'in*, tiempo antiguo; mientras que en el mundo terrestre esta deidad adquiere forma de incensario (incensarios-dioses).¹³⁶



Superior: tablero de incensarios lacandones; derecha: incensario de *Hach Ak Yum*
Foto: Fabiola Acevedo

La visión de los dioses que moran en el mundo sagrado es ilimitada, mientras que la visión del incensario-dios se limita a ver lo que frente a él se presenta. Sin duda alguna, el incensario no hace referencia a otro *Hach Ak Yum*, sino que una parte de la fuerza de esta deidad permanece latente en el incensario. Por esta doble residencia del *ser* divino, el cuidado y respeto hacia los incensarios-dioses debe procurarse, ya que cualquier descuido, intencionado o no, es visto por *Hach Ak Yum* (hombre-dios e incensario-dios) como una falta de respeto grave.

¹³⁵ Boremanse, 2007, p. 125.

¹³⁶ Boremanse, registra la doble residencia de los dioses divinizados, aunque explora poco sobre la capacidad que tienen los incensarios de ver a los hombres en la *Casa de los dioses*. Véase Boremanse, 2007, p. 125.

Aún cuando los dioses, en el mundo sagrado, hagan uso de su visión ilimitada, se debe cuidar de que los incensarios-dioses no vean hacia la comunidad ya que cualquier acción, por buena o mala que sea, podría ser juzgada por los dioses del mundo sagrado. Por ello, es preferible que los incensarios-dioses se volteen con vista hacia la montaña; así, la atención de los dioses no se enfocará en la vida de los lacandones; los incensarios-dioses deben ser volteados únicamente cuando sean requeridos en una ceremonia tradicional. Cuando los incensarios-dioses reposan en su casa se limitan a observar; sin embargo, cuando son encendidos en una ceremonia tradicional, adquieren voluntad de poder en tanto que *Hach Ak Yum* y todos los dioses descienden del mundo sagrado y depositan toda su fuerza por completo en la vasija para interceder por la persona que ejecuta la ceremonia, o a quien en su honor se hace.

La clasificación de los dioses lacandones está organizada en términos jerárquicos, de acuerdo al orden en que fueron creados, y a las funciones que les fueron asignadas. Los *hach winik* distinguen dos tipos de deidades, *k'ul* o *k'uh*, las celestes y terrestres. Los dioses del cielo son asociados por las ruinas (*tunich*, “piedras”) mayas del período Clásico, mientras los dioses terrenales son los dueños de los peñascos y de las cuevas (*aaktun*) que fueron utilizados como lugares funerarios y osarios por los mayas que antecedieron a los *hach winik* en la selva lacandona.¹³⁷ Los primeros, detentan mayor fuerza y son los que directamente pueden atender las peticiones de los hombres a través de rituales; mientras que los menores sirven, en muchas ocasiones, para dialogar entre ellos mismos, o cuando fuese el caso, interceder por el hombre o mujer lacandones ante los dioses primigenios como *Hach Ak Yum*, por ejemplo.¹³⁸ Cuando *Hach Ak Yum* ha enviado el castigo a una persona, es inútil interceder, aunque hay quienes lo intentan. Aquellos hombres que pretenden evitar los designios divinos a través de ceremonias rituales son igualmente castigados por la osadía de contravenir con lo dispuesto por las deidades.¹³⁹

¹³⁷ Boremanse, 2007, p. 120.

¹³⁸ Boremanse registró que los dioses celestes son: *Itsana, Säk Ah Puk, Bor, K'in* y *Ah K'in Chob*; mientras que los terrestres son: *Metzabäk, Ts'ibanah, Itza Noh K'uh, Kulan Ka'p'el Petha', Känän K'ax, Yahaw nah, Känän beh K'in, Ah K'ak*, entre otros. Véase Boremanse, 2007, p. 121.

¹³⁹ Véase Anexo I [Tradición Oral, pregunta 21]

Las enseñanzas de *Hach Ak Yum*

Anteriormente he referido que cuando *Hach Ak Yum* creó a los lacandones, momentos posteriores también creó peligros, con o sin intención. Cuando terminó de dar vida a los hombres, el antepasado-deidad se quitó restos de barro que tenía en sus manos, éstos, al momento de tocar la tierra se convirtieron en serpientes, hormigas, avispas, abejas, arañas y demás animales que se internaron en la selva. La narración oral adjunta en los anexos es la versión de un hombre lacandón que cuenta la historia de *Hach Ak Yum* cuando éste moraba entre los hombres.

La narración refiere a que uno de los primeros hombres creados, instigado por *Kisin*, quiso ostentar los poderes de *Hach Ak Yum*, como por ejemplo: prender fuego, platicar con los animales, traer el agua. Sin embargo, cuando acudió con *Hach Ak Yum* y le solicitó los poderes, éste le dijo que se los daría, pero otros, no los que él estaba pidiendo. Ante la negativa de la deidad, *Kisin*, engañó al hombre lacandón y le prometió, a cambio de que éste matara a *Hach Ak Yum*, los poderes que tanto anhelaba. El hombre lacandón intentó matar en dos ocasiones a *Hach Ak Yum*, fallando en ambas.¹⁴⁰ Como consecuencia de la agresión de los hombres, el antepasado-deidad se fue, junto con los demás antepasados-deidades, *al otro lado del camino de los dioses*.¹⁴¹

Antes de irse por completo, *Hach Ak Yum* se preocupó promover preceptos morales y por dar poderes a los hombres para facilitar su vida en la selva y para obtener alimentos sin necesidad de padecer los ataques de los animales. En las historias de origen de los lacandones se expresan enseñanzas a través de moralejas referentes al deber ser de los hombres lacandones; mientras que hay otras enseñanzas que refieren a poderes que se adquieren a través del conocimiento y la práctica de discursos conocidos como *ut'an*, “su palabra”, o “la palabra”. Los *ut'an* son palabras que el hombre lacandón enuncia para dominar a otro ser y despojarlo de su voluntad. Este tipo de enseñanzas generalmente sirven para someter a animales y fuerzas esparcidas en la selva, como son: avispas, abejas,

¹⁴⁰ Para mayores detalles, véase hacia la parte final el anexo de este apartado.

¹⁴¹ Expresión de un hombre lacandón que hace referencia al mundo donde moran los antepasados-deidad.

arañas, hormigas, gusanos, así como una serie de energías nocivas que producen enfermedad.

Los *ut'an* pertenecen a un tipo de discurso antiguo, “no ordenado”, con cualidades esotéricas, que expresan dos funciones, una descriptiva y otra evocativa; cada una de sus funciones se realizan en diferentes planos de la realidad, visible e invisible, aunque perceptible. A través del análisis de los *ut'an* es posible observar la conjunción entre el mundo social –artificial– y el mundo natural.¹⁴² Sus orígenes se remontan al *uchmen ya'axk'in*, “tiempo antiguo” en el que *Hach Ak Yum* creó a los lacandones.

En términos generales, la oralidad lacandona, está formada por una serie de historias antiguas, de origen, que son nombradas *uch men tsikba'*, “plática antigua”; a partir de esta clasificación emana la tradición oral relativa al *uchuni*, al “origen” o al *costumbre*. Los discursos se clasifican en: *uch men tsikba' uchuni hach winik*, “plática de los orígenes de los verdaderos hombres”, *tsikba' b'ok*, “plática sobre los animales”.¹⁴³ No hay un lugar específico en los que deban reproducirse los discursos anteriormente mencionados.

Sin embargo, existen dos géneros discursivos estrechamente ligados a las pláticas y que anteriormente se practicaban en la *Casa de los dioses*: *k'ay*, “cantos”, y *ut'an*, su “palabra”.¹⁴⁴ Ambos géneros pertenecen al ámbito de lo religioso, pero con diferentes objetivos. Mientras que los *k'ay* son cantos dirigidos a las deidades para resolver dificultades humanas como enfermedad o escasez de alimentos y lluvias para las cosechas; los *ut'an* se dirigen a las deidades y a los diversos seres que moran en el mundo lacandón; se hablan o cantan. Un rasgo distintivo del *costumbre de los antiguos* era la enunciación de los *ut'an* antes de realizar los *haceres*. Cada *hacer* iba acompañado de un *ut'an*; la función del *ut'an* era facilitar *el costumbre* a través de la dominación de un ser –humano, o no humano– con el permiso de las deidades.

¹⁴² En el apartado tres se profundiza sobre la operación de los *ut'an* y sobre el papel esencial que juegan, o jugaban en las prácticas sociales originarias.

¹⁴³ Véase Anexo I [Tradición Oral, pregunta 22]

¹⁴⁴ Véase Anexo I [Tradición Oral, pregunta 23]

Por otro lado, se encuentran las *tsikba'*, “plática”. La clasificación refiere a todas aquellas conversaciones sobre el *hacer* diario, el día a día. A continuación se muestra la clasificación de la oralidad lacandona:¹⁴⁵

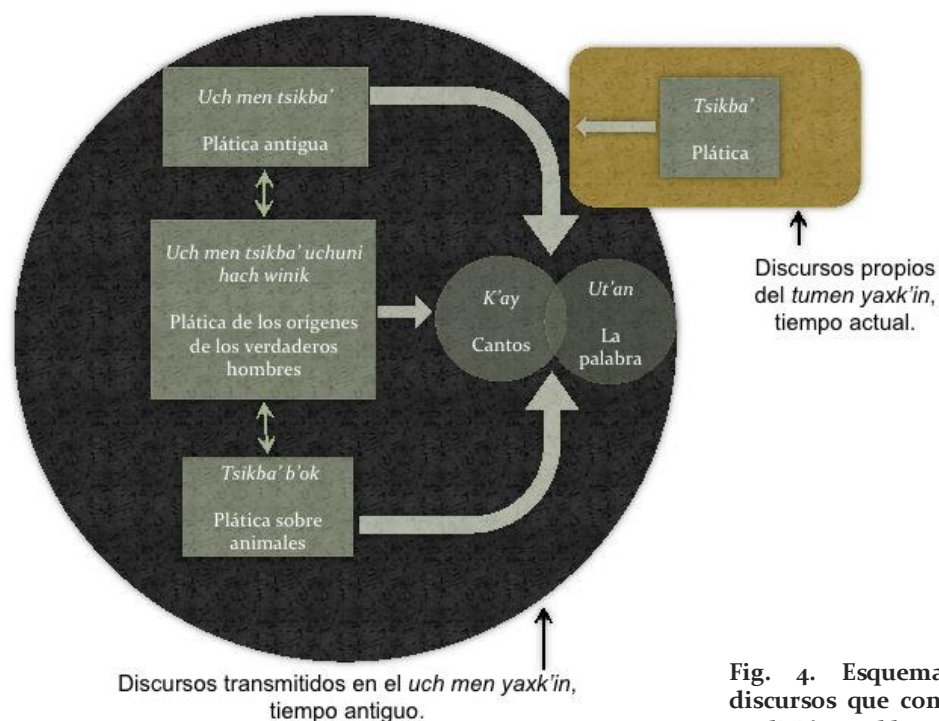


Fig. 4. Esquema de los discursos que conforman la tradición oral lacandona.

La oralidad lacandona se originó en el *uchmen ya'axk'in*, por tal, los discursos son denominados como historias de origen –de las deidades y de los hombres– por ello, es conveniente apuntar que los discursos orales que la conforman también adquieren cualidades sagradas. Son los contextos en los que se reproducen lo que distingue a unos discursos de otros: 1) discursos circunscritos a contextos rituales en la *Casa de los dioses* y 2) discursos reproducidos fuera de la *Casa de los dioses*. Ambos discursos, al entretorse dan forma al *uchuni*, al *costumbre*. Mientras que en los discursos circunscritos a la *Casa de los dioses* –*k'ay*, “cantos” y *ut'an*, “su palabra”– priva la necesidad de estrechar lazos de comunicación entre el mundo de las deidades sagradas; en los discursos reproducidos fuera de ella –*pláticas antiguas*, *pláticas sobre los orígenes de los hach winik* y *pláticas sobre los*

¹⁴⁵ Véase Anexo I [Ut'an, pregunta 24]

animales– sobresale la necesidad de transmitir los órdenes morales y el *deber ser* de los lacandones, su limitaciones y alcances, así como la justificación de sus actos.

Las pruebas de *Hach Ak Yum*

Hach Ak Yum es un antepasado deificado que *manda pruebas*,¹⁴⁶ en un presente y futuro y aún cuando en un futuro un hombre lacandón esté en una posición favorable, este antepasado divinizado envía pruebas para constatar su fortaleza. Las pruebas son concebidas como retos que las deidades creadoras¹⁴⁷ envían a los hombres para poner a prueba su fortaleza. Éstas consisten en enfrentar un daño, por ejemplo, una enfermedad; aunque también existen *pruebas* enviadas para comprobar si una enseñanza tradicional fue bien aprendida.¹⁴⁸

Las *pruebas* de *Hach Ak Yum* valoran las enseñanzas enmarcadas dentro y fuera de la *Casa de los dioses*. Como ya he apuntado anteriormente, los discursos narrados fuera de la *Casa de los dioses* –*pláticas antiguas, pláticas sobre los orígenes de los hach winik y pláticas sobre los animales*– persiguen instaurar en la sociedad preceptos de orden moral; la violación a los mandatos es castigado con enfermedad. En este sentido, la enfermedad es entendida como una *prueba* enviada por *Hach Ak Yum*; para superarla, el enfermo acude a una persona que mantenga una *Casa de los dioses* y solicita que le hagan un ritual de adivinación a fin de conocer la deidad ofendida y ofrendarle tamales, atole o *balch'e*. La sanación del enfermo supone la superación de la *prueba*.¹⁴⁹

Las *pruebas*, así como las sanciones –por no vencerlas– son obligatorias ya que las enseñanzas son dotes de poder que las deidades confieren a los hombres y por tanto, deben

¹⁴⁶ Expresión de un hombre lacandón para referirse a las pruebas que son presentadas cuando alguien adquiere un conocimiento.

¹⁴⁷ El concepto de *las pruebas* es empleado para referirse a los retos que *Hach Ak Yum* envía a los hombres, aunque, actualmente, en el marco del protestantismo, muchos lacandones comienzan a emplear el término *prueba* para referirse a aquellos retos que Jehová les envía para reafirmar su fé.

¹⁴⁸ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 25]

¹⁴⁹ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 26]

ser bien aprendidas. Aún cuando los *k'ay* y los *ut'an* entren en comunión con el mundo sagrado, sus funciones no son equiparables. En el caso de los *k'ay*, se recurre a ellos para comunicarse con las deidades tradicionales y solicitar la intervención de ellas en beneficio de los hombres. Por su parte, los *ut'an* dotan de poder al hombre, o mujer para que puedan manipular a su conveniencia seres o diversas fuerzas; al recibir ese poder, hombres y mujeres controlan y dominan las fuerzas malas esparcidas en la selva, y en el hombre mismo.

El (mal) uso de las enseñanzas de *Hach Ak Yum*

El conocimiento de los *k'ay* lo detentan únicamente quienes se comprometen a cuidar y mantener *una casa de los dioses, o templo*,¹⁵⁰ mientras que los *ut'an* son enseñados a toda aquella persona que se responsabilice de hacer buen uso de *su palabra*. A *Hach Ak Yum* no le preocupa mucho el mal uso de los *k'ay* porque al vivir él en *la casa de los dioses* advierte fácilmente si un hombre hace mal uso de *las palabras* e inmediatamente detiene las fuerzas negativas generadas por estos discursos (y a las deidades que son invocadas a actuar de mala voluntad contra algún hombre o su familia).¹⁵¹ La intervención rápida de *Hach Ak Yum* en procesos relativos al mal uso de los *k'ay* en la *Casa de los dioses* se justifica porque el ataque¹⁵² es desigual, en tanto que una, o varias deidades son invocadas para ayudar a un hombre a causar un daño a otra persona.

A diferencia de lo que ocurre con los *k'ay*, *Hach Ak Yum* no interviene en los *ut'an* porque su uso conlleva a un combate justo. Por ejemplo, al entonarse un *ut'an* se activa la energía de un hombre –y otros seres– y dañan, o se adueñan de la voluntad de un hombre, mujer, o ser (animal y vegetal). Un hombre, afectado por la fuerza negativa de un *ut'an*, debe buscar

¹⁵⁰ Bruce registró algunos cantos que podrían enmarcarse dentro de las actividades cotidianas, sin embargo, el autor no logra precisar si su registro es un *k'ay* o un *ut'an*. Para mayor información, véase Bruce, R., *Textos y dibujos lacandones de Naja*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 158.

¹⁵¹ Véase Anexo I [Ut'an, pregunta 27]

¹⁵² Expresión usada por un hablante lacandón que refiere a la situación que se da cuando un hombre invoca a las deidades para causar un daño a otra persona o familiares de ésta.

defenderse a través de otro *ut'an*. *Hach Ak Yum* sólo intervendrá en aquellos casos donde el receptor de la fuerza negativa solicite su ayuda en una ceremonia tradicional si: 1) no sabe el *ut'an* para su defensa, 2) el daño causado por un *ut'an* devino en enfermedad.

Orígenes de los *ut'an*

Los *ut'an* son conocimientos que cualquier hombre, con buena memoria, adquiere y hace uso de ellos en indistintos lugares. Algunos lacandones toman la decisión de aprender los *u'tan* para usarlos adecuadamente, aunque también hay personas que los emplean para provocar males. *Hach Ak Yum* no espera que los hombres hagan mal uso de ellos ya que su intención, al difundirlos, fue facilitarles la vida en la selva, no para crear disputas entre los hombres.¹⁵³ Cuando una persona que sabe *ut'an*, le enseña a otra persona, *Hach Ak Yum* manda *pruebas* para constatar que el conocimiento haya sido bien aprendido, de lo contrario, una enseñanza mal *fijada en la memoria* podría traer graves consecuencias para aquel que lo practica, así como para aquellos que le rodean.¹⁵⁴

El origen de los *ut'an* se remonta a las *uch men tsikba'*, “pláticas antiguas”, y al *uchmen ya'axk'in*, “tiempo antiguo”. Cuando *K'ak'och* dio vida a *Hach Ak Yum* y éste a su vez creó a los dioses menores, *Hach Ak Yum* confirió a cada uno de ellos un *ut'an* y éstos a su vez, poco a poco los difundieron entre los primeros hombres.¹⁵⁵ Cada deidad detenta uno o varios *ut'an* que están estrechamente relacionados a la naturaleza propia de la deidad; en muchos de estos casos, el *ut'an* fue creado para exhortar a la imitación de los valores morales de las deidades entre los lacandones.¹⁵⁶

Por ejemplo, *K'ak*, el dios del fuego, es detentor de un *ut'an* relacionado a aquello que define su esencia: la valentía.¹⁵⁷ Conociendo esta cualidad, *Hach Ak Yum* confirió a *K'ak* la labor de incitar a los hombres para que fueran valientes y éste, no encontró mejor manera

¹⁵³ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 28]

¹⁵⁴ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 29]

¹⁵⁵ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 30]

¹⁵⁶ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 31]

¹⁵⁷ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 32]

de hacerlo más que a través de la enseñanza de la cacería.¹⁵⁸ Para atender la petición de *Hach Ak Yum*, *K'ak*, primero, demostró ser un buen cazador al someter en repetidas ocasiones a feroces jaguares.¹⁵⁹ Toda vez que los hombres se convencieron de su valentía y destreza aceptaron que fueran instruidos en todo lo que al ejercicio de cazar concernía: la dominación de animales, y el control de los utensilios mismos como las flechas.¹⁶⁰ Los *ut'an* que *K'ak* detenta se orientan hacia el dominio de las artes de la cacería.¹⁶¹

Cada enseñanza, *ut'an*, puede estar relacionada con: 1) los atributos que *Hach Ak Yum* haya dotado al dios menor; o bien, 2) los *seres* que encomendó al cuidado de ciertas deidades menores. Respecto al segundo punto es conveniente mencionar que existen dioses de menor jerarquía conocidos como *uyumi*, o *dueño*; y son quienes cuidan y controlan la fuerza de los *seres* bajo su protección.¹⁶² Para los lacandones, un *ser* es todo aquel elemento que vive en el mundo lacandón; tiene corazón, a veces visible, y otras veces, difícil de percibir a primera vista.¹⁶³ Un *ser* está compuesto por materia, esencia, y fuerza. De tal suerte, un *uyumi* es guardián del elemento mismo, como el maíz; pero también de su fuerza.

Clasificación de los *ut'an*, enseñanzas de *Hach AK Yum*

La finalidad del tipo de enseñanzas como los *ut'an*, si acaso es preciso recalcar, se encamina siempre al predominio de la fuerza del hombre sobre otras fuerzas esparcidas en la selva, o bien, sobre la fuerza de los hombres mismos. De manera general, y a reserva de precisar en el siguiente capítulo, los *ut'an* operan por medio de la extracción de fuerzas que son colectadas al momento de ir pronunciando uno a uno el nombre de los *seres* inmersos

¹⁵⁸ Entre los lacandones, hasta antes de la declaración de Área Natural Protegida, la cacería era una actividad que denotaba prestigio ya que un cazador era considerado una persona muy valiente y con muchas habilidades desarrolladas de los sentidos de la vista y oído, principalmente. Las flechas tradicionales, *jach járra*, alcanzaban a una presa situada a cincuenta metros y en muchas ocasiones, por los horarios nocturnos de algunos animales como el tepezcuintle, la cacería se practicaba durante la noche.

¹⁵⁹ Boremanse, 2006, p. 148-158.

¹⁶⁰ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 33]

¹⁶¹ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 34]

¹⁶² Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 35]

¹⁶³ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 36]

en el discurso. La persona que enuncia correctamente el *ut'an* se hace *dueño* de la fuerza y somete a otras fuerzas con fines de facilitar una práctica, o *hacer*. Si no lo pronuncia bien, la fuerza lo somete a él y le produce un daño.¹⁶⁴

Dicho lo anterior, los *ut'an* se clasifican por aquello que se domina, –o en otros casos cuando el ser es despojado de su voluntad–:

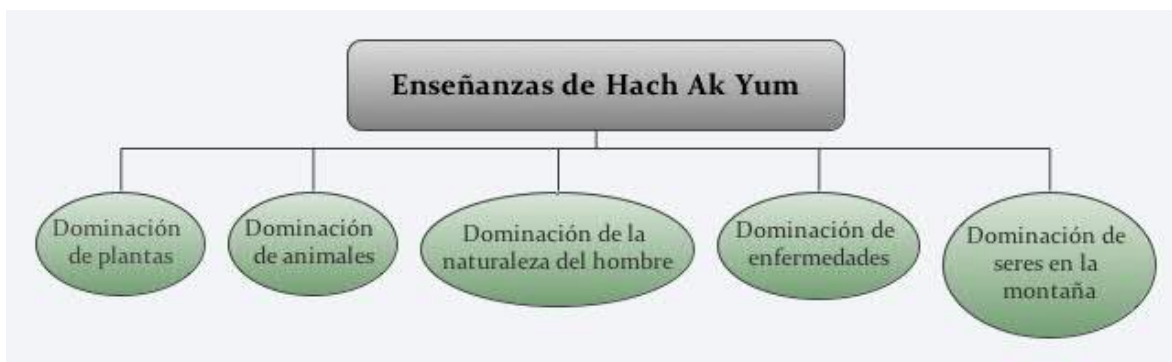


Fig. 5. Clasificación de las enseñanzas de *Hach Ak Yum*.

La partida de *Hach Ak Yum*

Los primeros hombres lacandones fueron creados casi tan poderosos como los dioses; pero uno de ellos no estaba satisfecho con los dones que detentaba. Deseaba dominar el fuego, y el agua. *Kisin*, al percatarse de ello y sintiéndose celoso de que *Hach Ak Yum* tuviera muchas personas a su cuidado, persuadió al hombre de matar a *Hach Ak Yum* con la falsa promesa de que una vez muerto, él le daría los poderes que anhelaba. *Hach Ak Yum* sabía lo que iba a pasar y habló con los dioses menores para decirles que era tiempo de irse. Antes de partir, le enseñó a los hombres a hacer incensarios, así como, también, los instruyó en el manejo de la casa de los dioses. De esta forma, cuando los hombres lo necesitaran, él y los demás dioses podrían ayudarlos.

¹⁶⁴ Para una mejor comprensión, véase hacia el final de este apartado un mapa sobre la operación y diferencia entre los *los k'ay* y *ut'an* como enseñanzas que *Hach Ak Yum* legó a los lacandones.

Cuando por fin el hombre decidió hacer caso a *Kisin*, acudió a una ceremonia donde todos los dioses estaban reunidos. *Hach Ak Yum* que ya sabía lo que pasaría, no hizo nada por evitarlo; dejó que lo hiciera para dar un ejemplo a los demás hombres sobre la actitud que no se debe tener hacia las deidades. Un pedernal fue el instrumento que usó el hombre para clavarlo en el pecho de *Hach Ak Yum*, y aún cuando casi tocó su corazón, no le hizo daño alguno. Cuando los demás dioses preguntaron por qué lo había hecho, éste respondió que deseaba tener los mismos poderes de los dioses. El hombre salió de la ceremonia y se dirigió hacia donde estaba *Kisin* para reclamar lo prometido, pero para su sorpresa, *Kisin* se burló de él. Le dijo que él no podía darle esos poderes porque él mismo no los tenía. Los celos de *Kisin* eran tantos que nuevamente persuadió la mente del lacandón; esta vez lo engañó diciéndole que si mataba a una deidad, sus poderes le serían transmitidos automáticamente.

Al saber esto *Hach Ak Yum*, comunicó a los dioses que era momento de irse. Los incensarios serían el único medio por el cual volverían a comunicarse hombres y dioses. Ese día, apareció el arcoíris y los verdaderos dioses se fueron para nunca más volver.¹⁶⁵ Así fue cómo *Hach Ak Yum* se marchó del plano terrestre para vivir en el mundo sacro.

La noción de *Hach Ak Yum* para los lacandones de hoy

Las narraciones mostradas a continuación son breves testimonios de familiares directos de los tres hombres que, en un principio, poblaron una de las comunidades lacandonas. Los testimonios seguidos, son historias representativas sobre la pervivencia de la figura de *Hach Ak Yum* entre los adultos más grandes de la comunidad.¹⁶⁶

¹⁶⁵ En el anexo II de este apartado se muestra la versión de un hombre lacandón sobre la historia de *Hach Ak Yum*.

¹⁶⁶ Las narraciones se construyeron a partir de varias visitas a la casa de cuatro hombres y mujeres lacandonas, así como a una serie de observaciones registradas durante los encuentros.

Historia 1

Él, es nieto de *Mateo Viejo*, uno de los tres primeros hombres que poblaron la comunidad. Es un guardaparques, en el bolso derecho de su pantalón cuelga un radio transmisor en el que, a todas horas, escucha los informes de los recorridos que hacen sus demás compañeros en los límites del Área Natural Protegida. Las líneas de su rostro dibujan poco más de cincuenta años; de seis de la mañana a dos de la tarde es guardaparque, el resto del día se dedica a rajar piedra, *hacer* propio de la cultura lacandona. Los años en los que no está empleado en la PROFEPA hace milpa para conseguir alimentos para su familia. Desde hace ocho años, los domingos, acude al templo de los protestantes. Dice que es bueno escuchar la palabra de Dios, del otro Dios, no de *Hach Ak Yum*. Para él, Jehová es el dios más grande; y no pueden mezclarse las religiones. Por eso, dice, ya no cree en *Hach Ak Yum*.

Historia 2

Ellas son dos, de las cuatro esposas que tuvo *Chan K'in Viejo*. Desde que eran muy pequeñas comenzaron a vivir juntas. Las dos tienen más de setenta años; debido a que la mayor de ellas no puede hacer mucho esfuerzo, la menor acude diariamente a la milpa para limpiarla. Años atrás iban al templo adventista, pero recientemente dejaron de ir porque el predicador no ha ido a la comunidad. Se levantan a las seis de la mañana a realizar los *haceres* tradicionales como tortear en hoja de plátano, moler maíz, yuca. Los primeros predicadores-investigadores se hicieron amigos de su esposo, *Chan K'in Viejo*, su cercanía se justificaba porque, para los investigadores, él era uno de los hombres con mayor conocimiento sobre la cultura lacandona. *Chan K'in Viejo* no les negaba las visitas, pero sí pedía que el culto no entrara a la comunidad. A la muerte de éste, poco a poco se fue introduciendo el cristianismo, y con el paso del tiempo se construyeron tres templos evangelistas. Ninguna de las esposas de *Chan K'in Viejo* habla español, su nieta les traduce, dice que ellas ya no creen en *Hach Ak Yum*, pero sus ojos se abren con sorpresa mientras cuentan que él creó a los primeros hombres de barro, y que el lugar en donde vive el antepasado divinizado hay un jaguar con dos cabezas.

Él, se dedica a ensamblar flechas. Diariamente le llevan una caja de huevo llena de carrizos a las que un día le inserta la madera que éstas llevan en los extremos; otro, sujeta las plumas de pollo alrededor del carrizo. Y otros tantos días más, le da forma a las piedras y las fija en uno de los extremos. Es hijo de *Chambor Elías*, el último de los tres hombres que pobló la comunidad. No va al templo, sus papás tampoco iban. A él no le fueron compartidas muchas historias de *Hach Ak Yum* ni sus enseñanzas; dice que su cabeza no era buena y que por ello, su papá prefirió no hacerlo. No acepta deliberadamente no creer en *Hach Ak Yum*, aunque tampoco lo afirma. Considera que los jóvenes perdieron *el costumbre* porque prefieren tener celulares y televisiones. Tiempo atrás salió de la comunidad buscando una mejor vida; vivió tres años en Ocosingo, pero el tiempo no le favoreció y regresó a vivir al poblado. A su regreso había perdido su derecho como comunero. No tiene milpa. Dice que cuando hacen ceremonia le gusta ir a la casa de los dioses porque dan *balch'e*, porque es sabroso. Algunas mañanas se levanta muy temprano para internarse en la selva y conseguir *ch'ip*, o *chapay* para comer con huevo. Las veces en las que el *balch'e* lo hace hablar dice que *Hach Ak Yum* lo cuida cuando va a la montaña.

Últimos datos sobre la práctica del culto a *Hach Ak Yum*

Grosso modo lo que ocurrió fue que los lacandones que practicaban el culto tradicional se convirtieron drásticamente al protestantismo toda vez que murió *Chan K'in Viejo*; sin embargo, al cabo de un tiempo algunos optaron por salirse de él por cuestiones personales. Aún cuando dejaron de ser protestantes, no regresaron al culto tradicional; no obstante, consideran que la

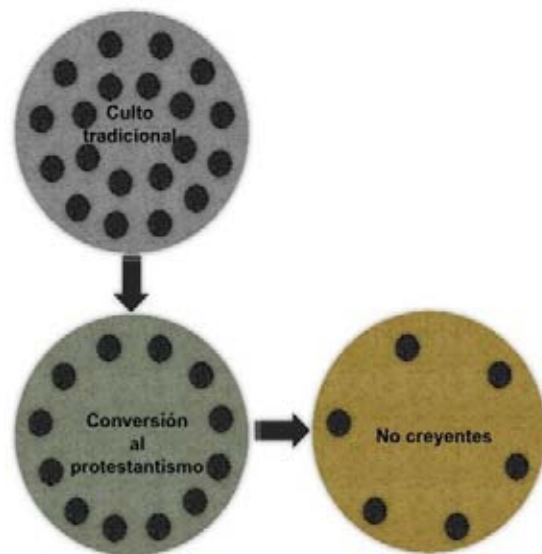


Fig. 6. Esquema sobre la práctica de las religiones tradicional y protestante entre los lacandones.

historia de *Hach Ak Yum* es verdadera.¹⁶⁷ Este pensamiento, incluso prevalece entre la población de adultos mayores de la comunidad, aún cuando sean protestantes. Lo que ha ocurrido es que han optado por pensar en que *Hach Ak Yum* es un dios menor a Jehová.

La construcción de la carretera que conecta los municipios de Palenque y Ocosingo atravesó poblaciones de choles, tseltales y lacandones; ello, poco a poco, favoreció la comunicación de los núcleos de población con uno u otro municipio. A partir de este momento, la dinámica de los poblados cambió significativamente. Hasta antes de que la religión protestante se introdujera en las comunidades lacandonas, las principales motivaciones para ofrendar a *Hach Ak Yum* estaban estrechamente ligadas a la continuación de la vida: pedir por los enfermos; así como lluvias y buen tiempo para el crecimiento de la milpa.¹⁶⁸ Con el trazo de la carretera proliferaron programas gubernamentales de salud y alimentación. La instauración de la clínica en las comunidades lacandonas, los subsidios gubernamentales con motivo de la declaratoria de Área Natural Protegida, así como la introducción de la religión protestante fueron cruciales en el abandono del culto a *Hach Ak Yum*. La clínica y sus medicamentos sustituyeron una de las funciones principales que jugaba *Hach Ak Yum*: mantenerlos alejados de la enfermedad. Con el subsidio, así como con el establecimiento de una tienda del Sistema de Distribuidoras Conasupo, DICONSA, la gente obtuvo más fuentes para proveer sus alimentos. La práctica de la milpa no desapareció por completo, aunque sí disminuyó sustancialmente el número de personas que la trabajan.

Los factores externos a la comunidad no fueron los únicos causantes del olvido al culto tradicional. El pensamiento de los hombres lacandones respecto al culto mismo, también influyó. Dedicarse a la *Casa de los dioses*, al “templo”¹⁶⁹ en donde moran los doce dioses lacandones principales, nunca fue una tarea sencilla. Una de las motivaciones para dejar de

¹⁶⁷ Bruce registró que entre 1954 y 1957 los lacandones eran herméticos y celosos en lo que a su religión y cosmología refería. Sin embargo, para 1974 encontró a sus informantes convertidos al cristianismo protestante gracias a un misionero norteamericano respaldado por el Instituto Lingüístico de Verano (Phillip Baer). Véase, Bruce, 1976, p. 94.

¹⁶⁸ Véase Anexo I [Hach Ak Yum, pregunta 52, 53]

¹⁶⁹ Generalmente, en el habla, algunos lacandones no hacen una diferenciación entre el templo cristiano, y el tradicional. Habrá ocasiones en donde refieran a la *Casa de los dioses*, como “templo”.

lado el culto tradicional se originó por una serie de reglas que no todos los hombres estaban dispuestos a cumplir: dedicación de tiempo completo al templo, aprendizaje de cantos y rituales, y sobre todo, largos períodos sin convivencia con sus esposas. El incumplimiento del reglamento acarrearía diversos infortunios a todo aquel transgresor, por tanto, los hombres prefirieron dejar de lado las labores de la *Casa de los dioses*. Otra razón que alentó el distanciamiento y la conversión al protestantismo fue el temor hacia este dios con amplio poder de castigo a todo aquel que no lo respetara como dios lacandón.

Actualmente son pocas las historias que se transmiten de *Hach Ak Yum*, y enseñanzas, como los *ut'an*, son aún menos transmitidas por dos motivos: que los jóvenes hagan mal uso de ellas; o bien, que no las aprendan y reproduzcan adecuadamente y, por tanto, se dañen a sí mismos. Sin embargo, la historia más transmitida a los niños y jóvenes es la diferenciación que hay entre los lacandones y el resto del mundo: los *hach winik* fueron creados de barro por *Hach Ak Yum*; *Akyanth'o* es el dios de los extranjeros; *Sukunyum* dios de las almas de los que han muerto; y la gente que habita en los poblados a su alrededor son llamados *Chenkah*, “pueblos pequeños”, o “gente de poblados pequeños”.

Aún cuando no practiquen el culto tradicional, y las historias de este antepasado, –así como sus enseñanzas– estén veladas, *Hach Ak Yum*, es respetado. Aquellos quienes siguen viviendo *el costumbre* están convencidos de que él aún los puede ver desde la *Casa de los dioses*, pero debido a que ya no hacen ceremonias, él no los ayuda. Quienes no creen más en *Hach Ak Yum*, no lo expresan abiertamente por temor a ser castigados, ellos o sus familiares, por el mundo sagrado. Sin embargo, cuando algún suceso funesto ocurre a alguna familia, o persona, es común que los hechos se relacionen a alguna falta cometida a las deidades. Es, en ese momento, cuando las situaciones intempestivas son explicadas por los lacandones a partir de los órdenes morales transmitidos por los diversos discursos que conforman la tradición oral lacandona. Algunos pobladores refieren a que los accidentes, sin duda alguna, obedecieron a los designios de *Hach Ak Yum*, o de alguna otra deidad ofendida. La buena relación con las deidades es un principio básico para la continuidad de la vida de este grupo social; por ello, aún cuando no se practique más el *culto tradicional*,

el respeto hacia los antepasados divinizados es lo que debe predominar. Es, quizá, la reciprocidad entre hombres y dioses, uno de los imperantes para toda relación sagrada.

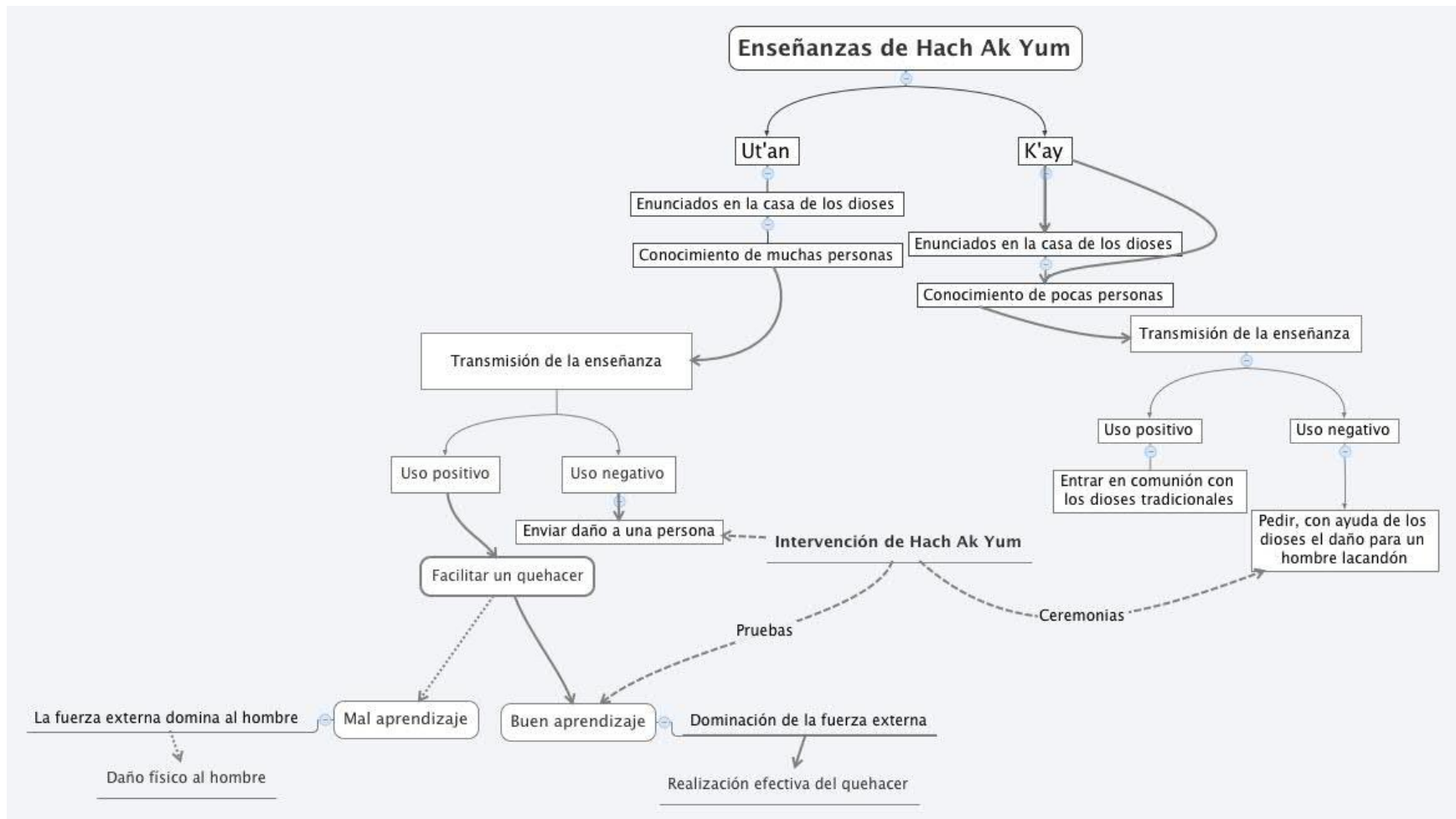


Fig. 7. Esquema operativo de las enseñanzas de *Hach Ak Yum* practicadas dentro de la *Casa de los dioses*.

3

Ut'an tok, el canto a la piedra.

El uso de la palabra de *Hach Ak Yum* para convertirse en *dueños* de la piedra.



Instrumentos para el rajado de piedra

Foto: Fabiola Acevedo

Uso tradicional de las flechas hasta antes de las políticas ambientales

En tiempos pasados, los lacandones han sido definidos por las poblaciones circundantes a ellos como *los flechadores*, o *los que tienen flechas*. Esta distinción es uno de los sellos más característicos de la identidad lacandona, así como lo son el pelo largo, o bien, el uso del *cotón*¹⁷⁰ como vestimenta. Anteriormente, las flechas tradicionales, como ya se ha dicho, se empleaban para cazar animales como: puerco de monte, venado, cojolitas, monos, peces, jaguares, entre otros. El uso de las flechas en animales se motivaba por la defensa, o subsistencia –para cazar animales–; posteriormente, el uso de los rifles¹⁷¹ comenzó a ser más frecuente debido a que cazar con flechas implicaba el desarrollo de una serie de habilidades que no cualquiera dominaba, desde los conocimientos para elaborar la flecha misma, por ejemplo: equilibrar el peso, recolección de las plumas, tallado de las piedras, cortar la madera ideal para la flecha y otra para el arco; así como también el cálculo de otros factores de la actividad misma, como la orientación del viento, la distancia, conocimiento del tipo de flecha a emplear dependiendo del animal a cazar, entre otros.

Aunado a ello, se sumaron algunas restricciones a la cacería derivado de las declaratorias de Áreas Naturales Protegidas en la zona, y posteriormente la firma del Convenio de Ramsar en el cual se inscribieron las comunidades lacandonas de Najá y Metzabäk. De tales acuerdos acordaron, entre muchas otras cuestiones, limitaciones para cazar animales de manera extensiva tanto con flechas, como con rifles. Los subsidios gubernamentales se convirtieron en una compensación por los servicios ambientales que los lacandones prestaban. Así, a paso moderado, desde hace poco más de sesenta años, la actividad de la cacería se ha reconfigurado y a su paso se velaron conocimientos subyacentes a la práctica tales como: consejos para cazar adecuadamente, elaboración de flechas, así como enseñanzas tradicionales –*ut'an*– que *Hach Ak Yum* instruyó para el rajado de las lanzas.

Los *hach winik* comenzaron a elaborar artefactos que eran vendidos entre grupos de extranjeros que Trudy Blom transportaba en avionetas a la selva. De carácter decorativo,

¹⁷⁰ Túnica de algodón.

¹⁷¹ Trudy Blom registra que los lacandones ya usaban el rifle en el año de 1944. Véase DUBY, 1944, p. 23.

los utensilios que principalmente elaboraban eran barros, incensarios, túnicas, collares hechos a base de semillas de la región, así como flechas.¹⁷² Anteriormente, una *jach járra*, una verdadera flecha, podía alcanzar hasta 50 metros de distancia; sin embargo, las flechas que actualmente elaboran difieren significativamente de las originales en casi todo: forma, tamaño, tipos de plumas, madera en los extremos, el arco, excepto, en la forma para rajar la piedra, o pedernal atado en la punta.

El rajado de la piedra o pedernal es una enseñanza que se logra únicamente si se conoce el *ut'an*, que despoja de voluntad a la piedra y la somete hasta perder su cualidad de dureza. El *ut'an* fue transmitido por *Hach Ak Yum* con el objetivo esencial de que los lacandones elaboraran flechas para defenderse de los animales salvajes de la selva, así como para cazar animales con fines alimenticios.

Datos breves sobre las flechas en tiempo recientes

La gran mayoría de las familias lacandonas se dedica a la venta de flechas, y tienen como mercado principal las ciudades de Ocosingo, Palenque, San Cristóbal, y Tuxtla Gutiérrez; sin embargo, no todas las familias saben hacerlas. Quienes desconocen estas artes han creado un mercado interno dedicado al armado de flechas. Así, las familias con mayores recursos económicos compran la materia prima, y contratan a personas de la propia comunidad para que sean éstas quienes armen los juegos de flechas.¹⁷³

Quienes activan y mantienen en gran medida este mercado local son, por un lado, aquellos que poseen los medios económicos para pagar por los servicios, y por el otro, las personas que detentan información relativa a los conocimientos sobre la manera en la que es armada, así como el *ut'an* que posibilita el *hacer* de rajar la piedra. Esta última actividad, es la menos reemplazable, o sustituible. En promedio, de una población de trescientas ochenta personas, únicamente cinco saben cómo rajar la piedra. Los cinco son hombres adultos de

¹⁷² El tamaño de las flechas que hasta ahora se comercializan obedeció a que, por aquellos años, los turistas solicitaban que éstas entraran en cajas de huevo a fin de transportarlas sin problema en los aviones que los llevarían de regreso a sus países de origen.

¹⁷³ Un juego de flechas está compuesto por 7 y 9 lanzas; hay dos tipos de tamaños, de 30 y 70 centímetros.

una edad que oscila entre los 45 y 60 años; y la transmisión del conocimiento del *hacer* se vislumbra altamente comprometido por tres cuestiones: negativa de sus hijos por aprender; la prohibición de estas prácticas por parte de las religiones de reciente introducción; y el distanciamiento de los lacandones de los aspectos más tradicionales de su cultura.

Las tres situaciones podrían justificarse, ya que para los jóvenes, aprender a rajar la piedra implica una preparación física, y sobre todo, mental por ser ésta una enseñanza heredada de *Hach Ak Yum*. Al ser una enseñanza de este antepasado divinizado, su aprendizaje está prohibido para quienes recientemente se convirtieron en protestantes; como se sabe, uno los preceptos más importantes de la religión cristiana es el abandono del culto tradicional, así como todo aquello relacionado a éste. El distanciamiento de los más jóvenes respecto a los conocimientos tradicionales se justifica por la edad; aún así, es difícil prever si en un futuro el desinterés de éstos prevalecerá ya que la mentalidad de los hombres se modifica sustancialmente toda vez que conforman una familia.¹⁷⁴ Ante la falta de una economía altamente diversificada, los lacandones casados recurren a las prácticas tradicionales para cubrir necesidades básicas para sus familias; es, en este punto, cuando los conocimientos antiguos se reactivan para este sector de la población.

Como ya se discutió en el capítulo segundo, aún cuando se conviertan en protestantes, los lacandones justifican su arraigo al *costumbre* bajo el argumento de que *Hach Ak Yum* es sólo un antepasado subordinado al dios cristiano. Al despojar a *Hach Ak Yum* de su aspecto divino, los hombres no temen represalias de él porque esta acción no es entendida por la deidad como una falta de respeto al culto tradicional ya que únicamente modifican el estatus de las enseñanzas, pero no su esencia. Es gracias a esta reformulación del pensamiento que las enseñanzas tradicionales se mantienen activas en el engranaje cultural tradicional.

¹⁷⁴ Véase en el Capítulo I el diagrama sobre la operación de *el costumbre* lacandón.

Proceso de elaboración de las flechas

La flecha es concebida por los lacandones como un ser con voluntad; esta cualidad la adquiere toda vez que la piedra es amarrada en la punta. La piedra es receptora de un secreto que ha sido depositado en ella por el hombre y por los dioses mismos. Ella sabe hacia dónde dirigirse y la presa que habrá de dominar. En términos generales, los elementos que dan forma a una flecha son: carrizo, trozos de madera en los extremos, plumas, hilo encerado, majagua, y la piedra en forma de lanza que es sujeta en la punta.



Carrizo

Foto: Fabiola Acevedo

La elección del carrizo para dar forma al cuerpo de la flecha, obedece a la ligereza de éste. En ambos extremos le son colocados dos tramos cortos de madera; en la anteaasta incrustan un tipo de madera suave que los lacandones nombran *siujära*, mientras que en el asta, donde es amarrada la piedra, insertan una vara de madera más dura llamada *chuxte*. A los lados del carrizo, en la parte inferior, se colocan plumas;



Madera *siujära*



Madera *chuxté*

Fotos: Fabiola Acevedo

anteriormente éstas eran de gavián, faisán o cojolititas, pero debido a las restricciones ambientales de los últimos años han optado en sustituirlas por plumas de pollo teñidas de colores rojo, amarillo, naranja, azul, verde y gris, principalmente. Las plumas se sujetan con una cuerda previamente encerada con una pasta chiclosa conocida como *chujukip*.¹⁷⁵

En el mercado local, una bola de *chujukip*, no mayor a diez centímetros de diámetro, se vende hasta en cien pesos. El precio elevado del producto se justifica por el laborioso proceso de elaboración. Para obtener el *chujukip* es necesario quemar ocote durante dos o

¹⁷⁵ *Chujuk*, significa “dulce”; mientras que *kip*, significa, “luz”. La traducción literal de esta palabra es “dulce luz”, o “luz dulce”; sin embargo, para los lacandones adquiere mayor sentido si se traduce como “quema la luz”. Esto, quizás obedece a la quema de ocote durante varios días.

tres días en una olla que es colocada boca abajo de la fogata, con la intención de coleccionar durante dos o tres días la mayor cantidad de tizne. En este lapso de tiempo, la vasija no se debe mover por ningún motivo. El horario para ahumarla es principalmente durante la tarde, noche y madrugada que es cuando el ambiente está fresco y hace menos viento; o bien, en las primeras horas del amanecer. Posteriormente, vacían el tizne en una olla más grande, a la que habrán de añadirle una bola pequeña de chicle, así como una porción pequeña de cera de miel.



Quema de ocote para elaborar *chujukip*
Foto: Fabiola Acevedo

Con motivo de la declaratoria de la Reserva, la extracción de resina del árbol de chicle se restringió, a ello hay que sumarle que la extracción es una labor que implica varios días de trabajo, por tanto, algunos lacandones han optado por sustituir el ingrediente con goma de mascar que adquieren en establecimientos de autoservicio. Finalmente, a la mezcla le agregan la cera de miel y se pone en el fuego hasta que hierva. El proceso de elaboración de *chujukip* se realiza de manera oculta debido a que si un niño, o una mujer embarazada¹⁷⁶ se encuentran cerca es muy probable que, una vez hirviendo, la mezcla se desborde hasta vaciar por completo el recipiente. A fin de encerar el hilo, se hacen tendedores que cuelgan de extremo a extremo en las paredes de una habitación. La bola de *chujukip*, medianamente caliente es embarrada en el hilo, y se le deja secar durante algún tiempo. Cuando el hilo absorbe por completo el *chujukip*, se descuelga y está listo para sujetar las plumas, maderas y piedras.

Para colocar el elemento final de la flecha, la piedra o pedernal, es necesario el desarrollo de habilidades tanto físicas como mentales. Primeramente, la recolección de piedras implica un largo peregrinaje hacia territorios pertenecientes al poblado de Benemérito de

¹⁷⁶ Para los lacandones todo ser que está en el mundo tiene una fuerza esencial que la define y diferencia unas de otras. Estas fuerzas esenciales tienen efectos positivos o negativos en una situación determinada. De manera general, los niños son entendidos como seres inquietos, y aún cuando el niño no haga nada, su fuerza circula entre el ambiente y ésta puede propiciar el daño sobre algunas cosas, como el *chujukip*, en este caso; o el tallado de un cayuco, o moldeado de una figura de barro.

las Américas, situado casi en la frontera con Guatemala. El trayecto del viaje puede durar hasta cerca de seis horas, mientras que la selección de las piedras compromete otras cinco más. No todas las piedras son útiles, para valorarlas es preciso desenterrarlas y golpearlas un poco para ver su interior. Sólo de esta forma evalúan si la piedra servirá. Debido a que es un viaje costoso económica y físicamente, quienes rajan piedras colectan hasta cinco costales; mismos que les servirán para trabajar durante poco más de cinco años.

Los utensilios necesarios para la actividad del rajado son un cacho de venado y una piedra dura a la que nombran *hu'kun*.¹⁷⁷ Toda vez terminado el proceso de rajado proceden a pulir las lanzas. Esta última labor se realiza, tradicionalmente, con la punta de un machete; sin embargo, los más jóvenes han optado por utilizar pinzas. Tanto el rajado como el moldeado del pedrusco son dos actividades que de no ejecutarse cuidadosamente podrían provocar cortaduras difíciles de controlar debido al filo de las láminas de la piedra. Finalmente, cuando las lanzas se moldean, se procede a sujetarlas, en el asta, con el hilo encerado. Este proceso habrá de repetirse seis veces más, hasta completar un juego de flechas. Para el moldeado del arco se talla madera *chuxté* y se trenza la majagua a modo de tensar la cuerda que servirá para impulsar el vuelo de la flecha.

Bruce, en 1976, registró que las flechas estaban en desuso para la cacería, aunque la práctica de elaborar las flechas estaba vigente para fines turísticos. Las diferencias más notables entre la descripción de Bruce y la actual es que la práctica –registrada por el autor– se ejecutaba dentro del templo;¹⁷⁸ y las lanzas, junto con las plumas eran colgadas en jícaras en el interior de éste. Aún cuando el autor no explica los orígenes de ello, muy probablemente era para que las piedras se cargaran de un fuerza sagrada generada en la *Casa de los dioses*.¹⁷⁹

¹⁷⁷ En 1976, Bruce registró que el nombre que se le daba a esta piedra era *näk'a'*, lingüísticamente, esta forma puede someterse a varios análisis hipotéticos: *na(h)-k'ä* o *na(h)-käb* sería “gran-mano”; *näk-a* o *näk'-ab* sería “borde-instrumento”; *nä(k')-k'ä* o *nä(k')-k'äb* significa “borde-mano”. Véase, Bruce, 1976, p. 63.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 64.

¹⁷⁹ Ninguna de las personas que actualmente rajan piedra conservan una *casa de los dioses*. A diferencia del registro de 1976, hoy, la práctica se realiza en un cuarto cerrado ubicado en el interior de la casa familiar.

La enseñanza de rajar la piedra

El *ut'an a tok*, la enseñanza para rajar la piedra, es uno de los conocimientos menormente transmitidos entre lacandones. No cualquier persona acepta enseñar esta actividad ni tampoco fácilmente alguien acepta el compromiso de recibir el conocimiento. Su origen es mencionado en las historias más antiguas de la tradición oral lacandona al ser ésta, una enseñanza, discurso oral, transmitido por *Hach Ak Yum* con la intención de reforzar la valentía entre los lacandones. En el apartado segundo se mencionó que *Hach Ak Yum* confirió a *K'ak* la misión de infundir la valentía entre los *hach winik*; *K'ak* ideó la instauración de la valentía –como rasgo distintivo del *uchuni*, *el costumbre*– a través de la enseñanza de la cacería. En la memoria de algunos lacandones pervive que fue *Hach Ak Yum* quien compartió a *K'ak*, *las palabras* para salir victorioso en una cacería.

Al igual que Marion, coincidimos que la reputación de bravura que tienen los *hach winik*, ciertamente, está justificada en un contexto en el que se hace necesario poseer dureza y coraje a lo largo de las largas partidas de caza en la selva, o cuando se trata de proteger de alguna agresión a un miembro de su grupo. Pero esto más bien compite con la leyenda, cuando se pretende subrayar su ferocidad y belicosidad en el contexto de los enfrentamientos regionales.¹⁸⁰

Cuando *Hach Ak Yum* creó a los *hach winik*, los hizo diferentes unos de otros, y los clasificó de acuerdo a su temperamento, o a sus prácticas de parentesco. A esta diferenciación se le conoce con el nombre de *onen*, que en español se traduce como signo o patrilineaje. Existen diversas posturas respecto a la interpretación de los *onen*. Para Tozzer (1982) y Soustelle (1937) los *onen* eran el vestigio de un antiguo sistema totémico de asociación zoomorfa que permitía la distribución territorial de las diferentes familias que en él se agrupaban. Por su parte, Villa Rojas (1985) y Bruce (1975) lo relacionaron con temas simbólicos de identidad individual; de acuerdo con los últimos autores, cada persona tiene desde el día de su nacimiento un personaje que lo vigila y al que se le atribuyen particularidades físicas y de carácter que permiten una clasificación de los individuos

¹⁸⁰ Marion, 1999, p. 183.

integrantes de un grupo (nahual).¹⁸¹ Por su parte, Marion sostiene que los *onen* son categorías que reflejan una forma de pensamiento dualista.

De acuerdo a historias de origen que abordan el tema de la creación de los lacandones,¹⁸² existen siete patrilinajes¹⁸³ diferentes, aunque únicamente hay registros de la permanencia de cuatro de ellos.¹⁸⁴

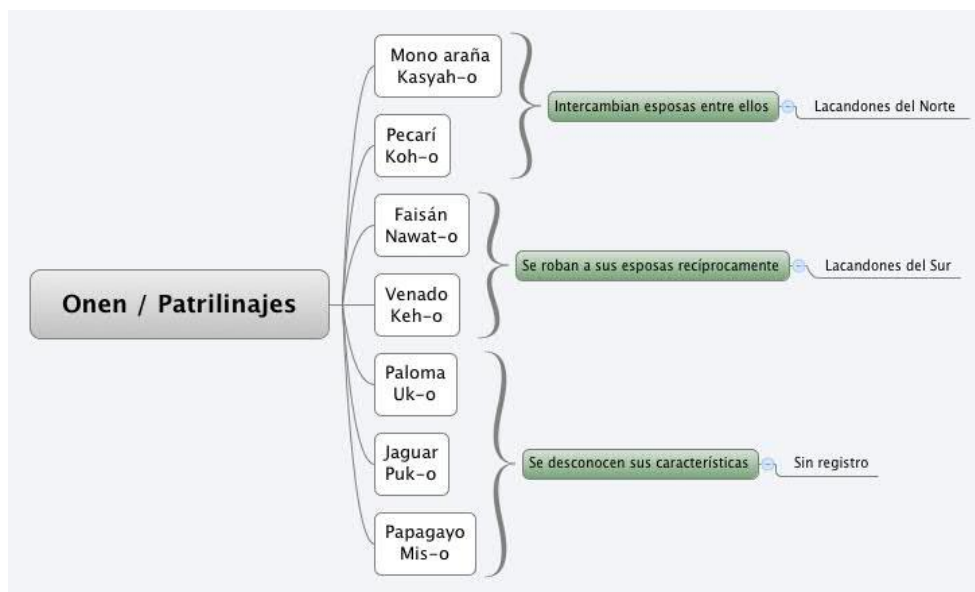


Fig. 8. Clasificación de los *onen*, patrilinaje de los lacandones.

En este trabajo resulta difícil marcar una postura respecto a la interpretación de los linajes, sin embargo es de interés resaltar que Bruce propuso que las deidades también tenían *onen*. En el caso de *Hach Ak Yum*, el *onen* propuesto era *Maax*; y el de las deidades terrestres, *K'ek'en*.¹⁸⁵ Al respecto, es de cuestionarse sobre la historia de origen que refiere a los hechos, así como cuáles fueron las motivaciones para que las deidades estén clasificadas

¹⁸¹ *Ibidem* p. 85.

¹⁸² Véase la historia “La creación de los hombres y de los animales”, Boremanse, 2006, p. 9-18.

¹⁸³ El *onen*, o linaje, se transmite por la línea del padre; por tanto se opta usar el término *patrilinaje*.

¹⁸⁴ Boremanse, 2006, p. 10-11.

¹⁸⁵ Bruce, 1971, p. 74

por su linaje. En las recopilaciones de historias originarias tanto de Bruce como de Boremanse se atestigua que fue *Hach Ak Yum* quien creó los *onen*.¹⁸⁶

Hach Ak Yum propagó las mismas enseñanzas entre todos los *hach winik*, aunque, dependiendo del patrilineaje los *ut'an*, *las palabras* y la ejecución de éstos variaron mínimamente. Por ejemplo, en el caso del *onen Maax*, *mono araña*, el *ut'an* se habla, mientras que entre los pecarí, se canta. El *U'tan* que se analizarán en esta investigación es una enseñanza cantada, reproducida por un hombre lacandón perteneciente al *onen Pecarí*,¹⁸⁷ o mejor conocido como *onen K'ek'en*.¹⁸⁸

Entre los lacandones, los discursos relativos a las enseñanzas se transmiten, desde tiempos originarios, de padre a hijo. Actualmente, las preceptos han cambiado y la enseñanza se efectúa de abuelo a nieto, o bien, entre compañeros mismos. Antes de enseñar a su hijo, o a cualquier persona, el detentor del conocimiento debe valorar habilidades intelectuales y espirituales del aprendiz. Generalmente, para saber si una persona es apta basta con verle los ojos; por medio del escrutinio de la mirada, los lacandones reconocen la fuerza de una persona, e incluso prevén si ésta hará buen uso del conocimiento.¹⁸⁹ La edad no es una restricción para aprender el canto; a un niño de doce años, con habilidades reconocidas, puede instruírsele sin problema alguno.¹⁹⁰

Quince días, durante las tardes, es el período en el que se enseñan los cantos.¹⁹¹ Los hombres deben buscar un lugar apartado de la comunidad. Lo recomendable es que ambos se internen en la selva, de lo contrario, una palabra dicha al aire puede alcanzar a otra persona, no conocedora del canto, y provocarle un daño. Debido a que los *ut'an* fueron

¹⁸⁶ Si acaso *Hach Ak Yum* -*deidad*- no los hubiera creado, y si él hubiese tenido un *onen* asignado, ello ofrece indicios para pensar que la historia del personaje es aún más antigua y podría ligarse a la historia de otros pueblos. O bien, sugerir que *Hach Ak Yum* es un antepasado lacandón que devino en *deidad*.

¹⁸⁷ Debido a que en las comunidades del sur hay mayor apertura a hablar sobre estos conocimientos. El informante que accedió a la grabación proviene de la comunidad de Lacanjá-Chansayab.

¹⁸⁸ *K'ek'en* se traduce como puerco de monte o jabalí.

¹⁸⁹ Véase Anexo I [U't'an pregunta 37]

¹⁹⁰ Véase Anexo I [U't'an pregunta 38]

¹⁹¹ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 39, 40]

enseñados por una deidad, su sonoridad está altamente cargada de poder; y es que por medio de ellos los hombres dominan, o restan fuerza, a diversos seres de la naturaleza, incluido el hombre mismo.

Durante el período de enseñanza, las palabras que dan forma al *ut'an* deben repasarse mentalmente tanto en el día como entrada la noche.¹⁹² El poder de concentración de la persona debe elevarse considerablemente y dejar de lado aquellos asuntos que distraigan su atención. Quienes detentan estos conocimientos no lo expresan abiertamente por temor a ser llamados brujos.¹⁹³ En contraste con esta idea, en 1999, Marion registró que quienes detentaban los conocimientos relativos a la religión tradicional, o bien, los conocimientos esotéricos de la cultura gozaban de amplio prestigio en el grupo social;¹⁹⁴ ello era lo que diferenciaba a un hombre de otro, en un sistema que parecía poco jerarquizado.¹⁹⁵ Hombres y mujeres que guardaban estos conocimientos estaban más cerca de ser considerados *Tohil*, o sabios. Sin embargo, a la llegada del cristianismo, las prácticas fueron descalificadas y estigmatizadas como relativas al demonio.

A reserva de profundizar más adelante en el aparatado relativo al análisis semántico y la operación de los *ut'an*, *las palabras*, coincido con Marion al decir que mientras más sabio es un hombre, más susceptible es de ser escuchado por los dioses.¹⁹⁶ Esto se debe a que es el intermediario privilegiado entre los hombres y las deidades.¹⁹⁷

En tiempos recientes, a consecuencia de la reformulación del concepto de persona sabia, quien enseña los conocimientos tradicionales esotéricos debe estrechar fuertes vínculos de confianza con el aprendiz ya que si éste, por algún motivo se enemista con la persona que le enseñó, podría desprestigiarlo socialmente, provocarle un daño, o también, molestar a otros compañeros.¹⁹⁸ Las transmisiones de las enseñanzas siempre van cobijadas de estrechos lazos

¹⁹² Véase Anexo I [U't'an, pregunta 41]

¹⁹³ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 42]

¹⁹⁴ Véase Marion, 1999, 175-182.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 176.

¹⁹⁶ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 63]

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 314.

¹⁹⁸ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 50]

de confianza, Marion, al referirse a las enseñanzas de la casa de los dioses, comenta que un hombre enseñaba a uno de sus hijos o al yerno que gozara de todas sus confianzas los encantamientos y las letanías necesarias para la celebración de diversos rituales; enseñaba, del mismo modo, la preparación del vino de corteza y de las bandas ceremoniales, a fabricar los incensarios y los tambores antropomorfos, a memorizar los textos antiguos, los mitos y los términos esotéricos requeridos para invocar a los dioses.¹⁹⁹

Debido a la densa intensidad de las palabras, durante el proceso de aprendizaje es común que el alumno experimente fuertes dolores de cabeza.²⁰⁰ Los conocedores del canto recomiendan que las palabras por ningún motivo permanezcan sueltas en la mente, de lo contrario, la persona podría confundirse y memorizarlo incorrectamente.²⁰¹ La efectividad del canto se ve comprometida si le sobran o faltan palabras, y la consecuencia de esto es que, al momento de sentarse a rajear la piedra, el aprendiz se corte profundamente una mano o el brazo.²⁰²

***Ut'an a tok*, “las palabras a la piedra”.**

El *ut'an a tok* es un discurso que fue transmitido por *Hach Ak Yum*; consiste en dominar, a través de la repetición, la fuerza anímica o el canto a la piedra. *Ut'an a tok* es un discurso, a primera vista confuso, por el cual se convence a la piedra de abandonar su fuerza, su dureza, a fin de facilitar la actividad del rajado. Previo al *hacer*, por la mañana, la persona debe repetir mentalmente el discurso una y otra vez hasta sentir que ha captado la fuerza de los seres, que se mencionan en el canto. Cuando el hombre o la mujer siente que la repetición ha sido suficiente, está preparada para luchar contra la piedra y dominarla. Debido a que es una lucha de fuerzas, el hombre que raja debe contener dentro de sí el menor número de energías ajenas al canto, por tanto, deberá realizar esta práctica en

¹⁹⁹ *Ibidem*, págs. 177-178.

²⁰⁰ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 44]

²⁰¹ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 45]

²⁰² Véase Anexo I [U't'an, pregunta 46]

ayunas. Si transgrede esta norma es probable que el rajado se dificulte y que las piedras no salgan enteras.²⁰³

El número de palabras que contiene el canto son poco más de trescientas. Si al momento de mencionar el discurso, por accidente, se omite una palabra, la actividad se estropea por la carencia de elementos y fuerzas que contrarresten la energía de la piedra.²⁰⁴ Los *hach winik* enfatizan que, independientemente de si se desea aprender el canto para rajar, o no, no es recomendable memorizar sólo una parte de éste, y mucho menos reproducirlo ya que, de hacerse así, las fuerzas de los elementos que memorizó, molestan a la persona apareciéndose o manifestándose por la invocación sin motivo aparente.

A continuación se muestra un pequeño extracto del *ut'an a tok*, y en párrafos seguidos se hace una propuesta de análisis de su contenido a partir de los planos secuenciales, de la semántica que proporciona, así como de la incursión de elementos, aparentemente, aislados. Con la intención de privilegiar el conocimiento propio de un hablante, así como de observar la comprensión del discurso en español, he decidido exponer la traducción de un hombre lacandón del poblado de Metzabäk.²⁰⁵

Cabe aclarar que no se incluirá en archivos anexos el audio del *ut'an a tok*, a petición de las personas que me compartieron el canto.

²⁰³ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 48, 49]

²⁰⁴ Véase Anexo I [U't'an, pregunta 51]

²⁰⁵ El alfabeto práctico usado es de la variante lingüística de la comunidad de Lacanjá-Chansayab, y fue propuesto por Kinbor, C., Martínez, I., Mujica, L., en "Sólo le disparan al macho". Narración sobre animales y cacería en el lacandón del sur, en Tlalocan XVIII, pp. 17-33, D.R. 2012, Universidad Nacional Autónoma de México.

Canto de la piedra

<i>Kajkuren</i>	Cuando me senté	<i>Katin ch'a ubake</i>	Cuando agarré su hueso
<i>Katin ch'a u'chipi</i>	Cuando lo agarré su vereda	<i>Katin naxgäta</i>	Cuando lo arranqué
<i>U'chipi xame</i>	Su vereda del guano	<i>Katin bajästa</i>	Cuando lo golpeé
<i>Kajkuren</i>	Cuando me senté	<i>Katin t'se jästa</i>	Cuando lo rompí por la orilla
<i>Katin pik'jasta utoki</i>	Cuando rompí a la mitad la piedra	<i>Utoki</i>	La piedra
<i>Chaak p'ookin</i>	Pájaro de copete rojo	<i>Kajmoni</i>	Cuando pasó
<i>Katin chuna</i>	Cuando empecé	<i>Ti'moni</i>	Ahí pasó
<i>Kajmoni</i>	Cuando pasó	<i>Tusina</i>	Lo amontoné
<i>Tukoji</i>	Su pico	<i>Tin pik'ujó</i>	Yo quebré su cabeza
<i>U'chipi uxik</i>	Su vereda de su ala	<i>Katin wira</i>	Cuando lo aprendí
<i>Katin t'se jästa</i>	Cuando lo rompí por la orilla	<i>Katin taata</i>	Cuando lo lijé
<i>Ti'moni</i>	Ahí pasó	<i>Katin wira</i>	Cuando lo aprendí
<i>U'chipi uxik k'ambo</i>	Su vereda del ala del faisán	<i>Teen uyumi atok</i>	Soy su rey de la piedra / soy el rey de la piedra / soy el dueño de la piedra
<i>U'chipi uxiki junku</i>	Su vereda de su ala del águila		
<i>U'chipi uxik kambach</i>	Su vereda de su ala del Bach		
<i>Tuwo ro tunej</i>	Todas sus colas		
<i>Kajmoni</i>	Cuando pasó		
<i>Katin pik'jästa</i>	Cuando lo quebré por la mitad		
<i>Kajmoni</i>	Cuando pasó		
<i>Ti'moni</i>	Ahí pasó		
<i>Mis pajok</i>	Escoba de <i>pajok</i>		
<i>Tu u'chipi</i>	En su vereda		
<i>Meje ch'ibix</i>	Pequeñas palmas de <i>ch'ibix</i>		
<i>Ti'moni</i>	Ahí pasó		
<i>Toworo</i>	Todo		
<i>Sakboi</i>	<i>Sakboi</i>		
<i>Ti'moni</i>	Ahí pasó		
<i>Kajkuren</i>	Cuando me senté		

Bruce, en 1976 recopiló una versión diferente del canto. A continuación se muestra un pequeño extracto de éste:

<i>La u nachuy bän ni bako'</i>	Ahí están las cosas buenas para lasquear pedernal, mis cuernos de venado,
<i>Chäk p'okil!</i>	¡Pájaro carpintero!
<i>La in nach 'ininobel,</i>	Ahí está mi piedra buena de cuarzo
<i>Lä kulen</i>	Todo en espera
<i>In tsaste in to'ok</i>	De que trabaje mi pedernal
<i>La u na ch'ibil in tok'</i>	Allí está la veta buena de mi pedernal,
<i>Äh ch'ibix!</i>	¡palmera äh ch'ibix!
<i>La u na ch'ich'il in tok</i>	Allí están las plumas buenas para mis pedernales
<i>Kotmax!</i>	¡gran águila!
<i>La u na ch'bil in tok</i>	Allí está la veta buena de mi pedernal
<i>La in na ch'ini',</i>	Allí mi piedra buena de cuarzo
<i>La in na bak</i>	Allí mi buen cuerno de venado
<i>P'ok'uk'un!</i>	¡águila de cresta p'ok'uk'un!
<i>La u na ch'ibil in tok'</i>	Allí está la buena veta de mi pedernal
<i>La in ch'ini'</i>	Allí mi piedra de cuarzo
<i>La in na bak.</i>	Allí mi buen cuerno de venado.

A guisa de comparación entre uno y otro discurso, es notorio observar que en la versión recopilada por Bruce hay una enunciación de algunas fuerzas del mundo sacro, y de los instrumentos para el rajado, pero no hay una descripción de la forma en que opera el canto. Se desconoce si la omisión se deba a solicitud de los propios lacandones con los que trabajó, o bien, a consideración del autor. Considero que la variación de las versiones obedece a que el informante de Bruce descendía del *onen Maax* del norte,²⁰⁶ y la versión que he recuperado es de una persona del *onen K'ek'en*, del sur.

²⁰⁶ Se tiene conocimiento de que fue *Chan K'in Viejo* el informante principal de Bruce, sin embargo, de acuerdo con Marion, la procedencia de *Chan K'in Viejo* es dudosa. La autora intuyó que él procedía del linaje venado de Lacanjá-Chansayab, y que a raíz de eventos desafortunados se trasladó hacia el Norte cambiando un poco su historia personal. Algunas intuiciones llevan a

Análisis de *las palabras a la piedra*

El canto recopilado es una suerte de manual sobre la forma en la que habrá de rajarse la piedra, como *palabras* dirigidas a este ser, de manera melódica.²⁰⁷ Aunque los estudios sobre religión mesoamericana, o religión maya pudieran referirse a éste como un encantamiento, preferimos no analizarlo en esos términos debido a que los lacandones consideran que la palabra “encantamiento” está directamente relacionada al concepto “magia” y la concepción que los lacandones tienen del discurso se asocia más al concepto “verdad” que a cualquiera de los dos conceptos anteriormente citados.

Como he referido en el segundo apartado, la tipología de oralidad lacandona también se puede clasificar dependiendo del espacio en el que se desarrollan las historias. Por ejemplo, las *uchmen tsikba'*, *historias antiguas*, refieren a *haceres* masculino y femenino dentro y fuera del espacio doméstico; por su parte, las *tskiba' bok* son historias de animales y también refieren a comportamientos que los humanos procurarán al internarse en la selva. Mientras que los *k'ay* y los *ut'an* se mencionan dentro y fuera de la *Casa de los dioses*. Día con día, los lacandones reproducen las enseñanzas dependiendo del espacio en el que se desenvuelvan. Por ejemplo, por la mañana el *hacer de un hombre* es prenderle el fogón a su esposa; mientras que el *hacer de una mujer* es preparar los alimentos que su esposo llevará cuando vaya a limpiar su milpa. Durante su traslado a la milpa, el hombre debe procurar prestar atención a las dinámicas que acontecen en la selva, de lo contrario podría sufrir un infortunio. De sufrir un evento inesperado, como contraer alguna enfermedad de los animales, puede acudir a la *Casa de los dioses* para ofrendar si es que cometió una falta a las deidades, o bien, buscar que alguien pronuncie el *ut'an* que pueda curarlo. La efectividad de los discursos –ante lo que es latente que ocurra porque ello fue lo que contaron las historias– es lo que hace otorgarle el carácter de verdad a la oralidad

considerar a la autora que el cambio de identidad de *Chan K'in Viejo* hace poner en duda su descendencia lacandona.

²⁰⁷ El *ut'an* debe ser entendido como una invocación de carácter verdadero que se recita con el fin de lograr algo; su efectividad en algunos casos conlleva al sometimiento a la pérdida de la voluntad del ser. En este sentido, es preciso decir que sólo a través de *las palabras*, del canto, es posible la dominación misma.

lacandona. Es decir, la explicación de la forma en que los discursos se entrelazan y dan sentido a la vida diaria de los pobladores es lo que hace dotarlas de verdad.

A través de la mención del *ut'an* son dibujadas imágenes de la práctica del rajado, y también aquellas alusivas a seres de la naturaleza, como palmas, pájaros. Se ha optado por el concepto “imágenes dibujadas” por la forma en la que en el canto mismo van describiéndose las acciones. Las palabras que aparecen en el canto emplean, por una parte, un lenguaje técnico relativo a la práctica del rajado de piedra, y por el otro, destaca la mención de seres de la naturaleza que se presentan en el momento en que se realiza el *hacer* mismo. Una vez distinguidos ambos niveles de significación, también es preciso señalar que estos operan en espacios disímiles. Por un lado, se observan las palabras relativas al rajado de piedra –un plano de la realidad–, y por el otro, destacan evocaciones de seres naturales de origen sacro –presentados en otro plano de la realidad paralelo–. *Ti' moni, ahí pasó*, es una palabra clave que conecta la acción de rajar y la evocación de los animales. Toda vez que es mencionada la fórmula de *paso*, el canto alterna entre la descripción del rajado de piedra y la evocación de los animales para finalmente, convertirse en el dueño de la piedra.

Es importante destacar que las palabras que evocan al mundo sacro deben ser analizadas por las dos funciones que realizan: imitación de las características de los seres naturales y la manifestación de las deidades que otorgan su permiso para que el hombre o mujer se conviertan en dueños y asciendan a una escala menor del mundo sagrado.

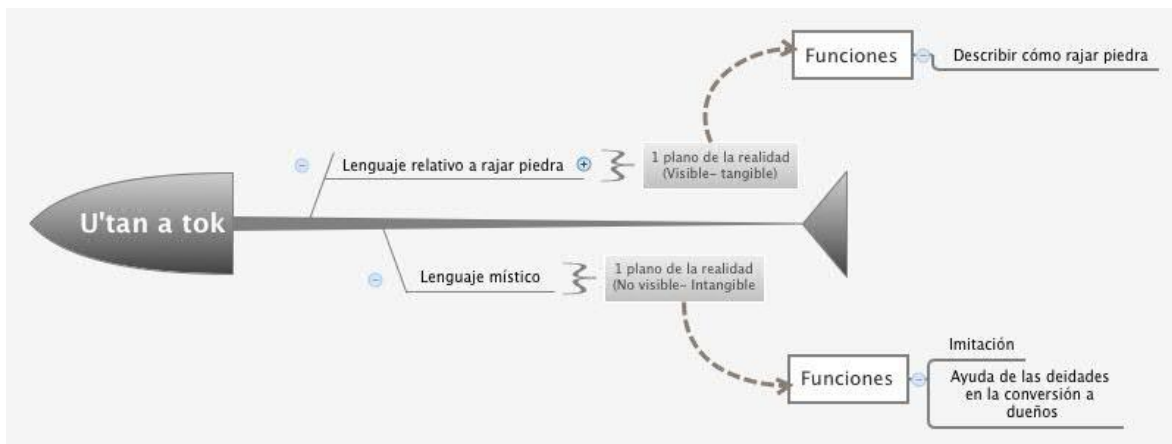


Fig. 9. Esquema de los niveles de significación del *ut'an a tok*.

En un intento por analizar el discurso se hizo una segmentación semántica por el criterio de las funciones que cumplen las palabras:

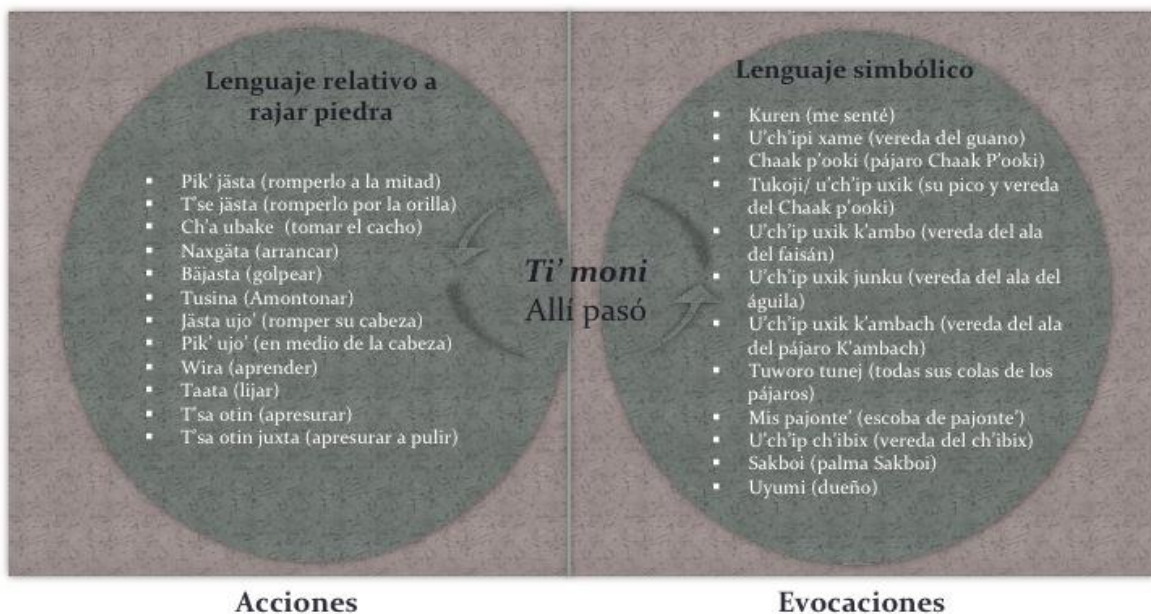


Fig. 10. Esquema funcional de las palabras del *ut'an a tok*.

En páginas siguientes se explican las motivaciones de las palabras relativas al campo semántico del *hacer* tradicional del rajado; posteriormente, se analizan las dos significaciones que adquieren las evocaciones.

El lenguaje técnico del rajado de piedra

Las palabras referidas a la acción de rajar piedras no se usan en el habla común. Para un joven es difícil saber su significado; aunque tampoco todas las personas mayores las dominan. Anteriormente, Bruce había reparado ya en la dificultad para interpretar las palabras que se presentan en el canto; a consideración del autor, esto obedece a que hay canciones que provienen de otra subdivisión de los *onen* lacandones, o bien, son canciones arcaicas de los lacandones del norte. Bruce, estaba convencido de que las formas lingüísticas irregulares podría explicarse como idiolectos ajenos al grupo, o bien, como fósiles lingüísticos.²⁰⁸

En la actualidad, el desconocimiento de las palabras obedece, por una parte, a un aparente desuso ocasionado por el escaso número de personas involucradas en la práctica; y por otra, a que es un conocimiento celosamente guardado y transmitido por ser *la palabra* de la deidad. De tal forma que únicamente se transmiten los discurso a quienes logran un dominio sobre sí mismos. Sólo así se garantiza que el hombre detentor del conocimiento, aún cuando sea embestido por una fuerza negativa, un enojo, no perjudique a sus compañeros a través del *ut'an*.

El fragmento del *ut'an a tok* mostrado líneas arriba, se sitúa a la mitad del canto, a ello obedece que el orden de aparición de las palabras referidas a la acción de rajar pudiera observarse confuso, e inclusive azaroso. Para una mejor comprensión, a continuación se ordenan las palabras que describen el *hacer* del rajado de piedra.

²⁰⁸ Bruce, 1976, p. 100.

Jästa ujo'
Romper su
cabeza.

Para los lacandones, muchos seres presentes en su entorno ambiental guardan un parecido con el cuerpo y comportamiento humano; algunos seres que habitan la naturaleza pueden tener cabeza, alma, corazón y voluntad. Este es el caso de la piedra. La persona diestra en estos *haceres*, primero, debe ubicar la cabeza de este ser y cortarla un poco a fin constatar que efectivamente se trate de la cabeza; sólo de este modo, sabrá cuál es el punto desde el cual puede comenzar a rajar.



Piedra y utensilios para rajar

Pik' ujo'
En medio de la
cabeza.

Hay ocasiones en las que la ubicación de la cabeza puede tomar algún tiempo, sin embargo, toda vez que es encontrada la piedra es partida por la mitad para facilitar la manipulación de ésta, del cacho de venado, así como de la piedra *ju'kun*.



Piedras cortadas a la mitad

T'se jästa-
Romperlo por la
orilla.

En términos prácticos, en tanto más lisa estén la lanzas, mejor desplazamiento tendrá por los aires. Para ello, la piedra es despojada de su *piel* y únicamente se trabaja con la *carne*.

<p>Ch'a ubake- tomar el cacho</p> <p>Bäjasta-golpear</p> <p>Naxgäta- arrancar</p> <p>T'sao tin- apresurar</p>	<p>Una vez limpia la piedra, con ayuda del cacho de venado²⁰⁹ y la piedra <i>ju'kun</i>, se golpea velozmente, una y otra vez, a modo de cincel para <i>arrancar</i> finas y filosas láminas.</p>  <p style="text-align: center;">Posición de los dedos para rajar</p>
<p>Tusina- amontonar</p> <p>Taata- lijar</p> <p>T'sao tin juxta- apresurar a pulir</p>	<p>Cuando la piedra se ha rajado por completo, las filosas láminas se amontonan para dejarlas reposar. Durante esos minutos nadie debe tocarlas debido a que el canto continua combatiendo la fuerza de la piedra para que ésta se deje moldear.</p>  <p style="text-align: center;">Láminas de piedras amontonadas</p> <p>Después de dejarlas reposar, el último paso es la transformación total. Este ser natural ha pasado de ser una piedra para convertirse en un utensilio con el que los hombres cazarán y mantendrán su ciclo de vida. Primeramente se lija con cuidado para valorar si la piedra a perdido por completo su voluntad; toda vez que lo anterior resulte positivo, la persona debe apresurarse a pulir para terminar rápidamente su trabajo.</p>  <p style="text-align: center;">Acabado final de las lanzas</p>
<p>Wira- aprender</p>	<p>El hombre al observar las finas lanzas, analiza retrospectivamente lo que hizo para doblegar la fuerza de la piedra. Tiene la certeza que aprendió la enseñanza y que ha despojado a ésta de su voluntad. A partir de entonces, la piedra obedecerá las órdenes de su <i>dueño</i>. Él es su dueño.</p>

²⁰⁹ Se desconoce el significado que guarda el venado entre los lacandones del Norte, sin embargo, Baer registró que el uso del cacho de venado obedecía al aprovechamiento de los productos secundarios que se obtenían de la práctica de la cacería. Por ejemplo, el esmalte de un diente de cocodrilo se mezcla con agua y se bebía para aliviar el dolor de cabeza. El pico de la guacamaya se raspaba y se hacía una pasta que se disolvía y se bebía para los dolores en el pecho. Los cuernos del venado se usaban para cortar el pedernal. Las garras de armadillos y de algunos pájaros se usaban para hacer cuentas, entre otros. Véase, Baer, 1981, p. 238-239.

A ciertas alturas del canto, las anáforas son muy recurrentes; este recurso retórico se motiva por dos cuestiones: como recurso mnemotécnico para recordar las palabras del canto y sus secuencias; y por otro lado, la repetición posibilita la acumulación de energía de los elementos naturales evocados.

Lenguaje simbólico de las evocaciones en el canto

Como ya se destacó líneas arriba, en el campo semántico de las evocaciones premia reconocer dos niveles diferentes de análisis de las palabras. Y destacar, por tanto, que en cada uno de estos se desprenden dos significaciones complementarias dependiendo del plano desde el que se observen: mundo terrestre (práctica del rajado); o la esfera del mundo sagrado (evocaciones esotéricas). Su mención surte efecto en ambos espacios, aunque con implicaciones distintas. Mientras que en el plano terrestre las palabras invocan cualidades físicas de elementos naturales como las palmas y los pájaros para rajar la piedra; en el plano sacro los mismos seres develan el sentido más puro de su esencia que subyace bajo las historias del origen de los *hach winik*, o bien, de los preceptos del culto tradicional.

Por orden de aparición, la primera palabra enunciada en el canto que se inserta en esta división es *Kaj kuren*. Al respecto, diré primeramente que debido a que el discurso se canta, muchas de las palabras entonadas se realizan diferente a la forma en la que se pronuncian. A lo largo del texto es recurrente encontrar que la *k* se realiza como *g*. Debido a que al momento de preguntar sobre el significado del morfema *gaj* los hablantes referían que la forma correcta de su pronunciación era *kaj*, se ha optado por uniformar el sonido. La decisión obedeció, también, a que estudios lingüísticos tradicionales no reconocen el fonema *g* para las lenguas mayas.²¹⁰

Kaj kuren, cuando me senté, es una acción que significa en los dos planos de la realidad. Por una parte, sugiere que al momento de realizar el *hacer* la persona debe de estar sentada;

²¹⁰ Sin embargo, es preciso mencionar que el cambio de la realización fonética entre *k* y *g* es frecuente aún en el habla cotidiana.

y por el otro, desde la perspectiva del mundo sagrado, sólo adoptando la posición corporal de sentado la persona recibe la fuerza o el poder de las deidades que invoca. Barrera en el estudio del *Chilam Balam de Chumayel* registró que una de las posiciones corporales que debían adoptar las personas que recitaban los textos sagrados era estar acostados. En palabras del autor, la postura obedecía a la traducción de la palabra *Chilam*. *Chila'n* se entiende como cosa echada o acostada.²¹¹ Para Morales, el *chilam* tendido en el suelo sirve de profeta, comunica el mensaje que viene de lo alto, procedente de dioses intangibles e invisibles. *Bal* significa esconder o encubrir y *am* es un elemento que denota actor, de tal suerte que *balam* quiere decir “el que se esconde, se oculta”, en otros términos “el misterioso”.²¹² Para Valverde, el jaguar es también el alter ego zoomorfo de los hombres de poder: sacerdotes, brujos, guerreros, soberanos.²¹³ En el caso específico sobre la interpretación de la postura en la recitación del *Chilam Balam de Chumayel*, el jaguar-echado, el brujo-intérprete es un sacerdote que puede comprender la voz de las deidades, que se equipara con ellas y puede comunicar su mensaje a los hombres. Es el sabio que puede entender los textos sagrados, el profeta que puede interpretar los signos de los tiempos.²¹⁴ Como ya he referido en líneas anteriores, entre los lacandones actuales no existen jerarquías sociales requerido en la transmisión y ejecución de los *ut'an*. En general, es el interés por aprender los discursos, así como la capacidad de memoria son los requisitos para aceptar recibir el conocimiento.

A continuación se muestra un cuadro donde se detallan las dos significaciones relativas a la mención de las palmas y los pájaros.


²¹¹ Barrera, 2001, p. 99.

²¹² *Ibidem*, p. 31.

²¹³ Valverde, 2004, págs. 259-271.

²¹⁴ Morales, 2011, p. 34.

Cuadro 4. Análisis de las evocaciones a las palmas y aves en el *ut'an a tok*

Palmas			
Seres naturales	Significado en el plano terrestre	Significado en el plano sagrado	Imágenes
<p><i>Xame</i> Guano</p> <p><i>U'ch'ipi xame</i> Vereda del guano</p>	<p>Las palmas son elementos de protección para que la persona que raja no se lastime. Si no se canta, todo sale mal, o la piedra lo puede lastimar.</p> <p>Las veredas son evocadas con la finalidad de imitar la forma de la hoja de la palma, para que las piedras salgan con una línea en la mitad. Esta línea les permitirá volar con mayor facilidad por los aires.</p>	<p>En el canto, el guano es un ser que actúa como un conducto por el que las fuerzas divinas emergen al mundo de los mortales.²¹⁵ Enmarcadas en prácticas del culto tradicional, las palmas son consideradas elementos esenciales para hablar con los dioses.</p> <p>Por tanto, su fuerza es superior al resto de las palabras mencionadas en el canto. A ello obedece que sea uno de los primeros elementos que se mencionan en los <i>ut'an</i>.</p>	 <p><i>Palma pajok</i></p>

²¹⁵ Boremense, 2006, pp. 12-13.

Pájaros

<p><i>Chaak p'ookin</i></p> <p><i>Tukoji Chaak p'ookin</i> Su pico del <i>Chaak p'ookin</i></p>	<p>Las alas de este pájaro son muy pequeñas y finas. Se nombra con la intención de que las piedras rajadas salgan con las características de las alas de este pájaro. Lanzas de este tipo se emplean en la cacería de animales pequeños, generalmente pájaros.</p>	
<p><i>U'chipi uxike Chaak p'ooki</i> Su vereda de su ala del <i>Chaak p'ookin</i></p> <p><i>U'chip uxike K'ambu</i> Su vereda del ala del Faisán</p> <p><i>U'chip uxike junku</i> Su vereda del ala del águila</p> <p><i>U'chip uxike bach</i> Su vereda del ala del bach</p> <p><i>Tuwo ro tunej</i> Todas sus colas</p>	<p>Al igual que con la vereda del guano, las veredas de los pájaros son evocadas con el objetivo de imitar la forma de las alas de estos, sólo de esta manera, las piedras saldrán con una línea en la mitad. Al salir con esta vereda, la piedra se convierte en un símil de la pluma y esto le permite mayor soltura al momento de volar.</p> <p>La evocación de las alas y colas de los pájaros, se pide que las piedras salgan con tres características físicas de las alas: delgadas, resistentes, y rectas. Los tres pájaros tienen como característica común las alas muy rectas; en tanto más recta sea la lanza, mejor desplazamiento tendrá en los aires.</p>	<p>Las plumas de los pájaros son consideradas de buena suerte. Los tres pájaros mencionados fueron las primeras especies que creó <i>Hach Ak Yum</i>. Los pájaros son considerados animales que pueden oír el pensamiento de los hombres, y se comunican con los animales que viven en la selva. Las plumas de las aves sujetadas en las flechas comunican con los animales que, el cazador, al saber el <i>ut'an</i>, cuenta con el permiso de <i>Hach Ak Yum</i> para que los maten. No deben poner resistencia.</p>

Palmas

Ch'ibix
Palma *Ch'ibix*

La palma *ch'ibix* es medianamente gruesa y larga. Su mención es una petición a que las lanzas emulen ambas características de la palma.

Mis pajok
Escoba de pajok

La palma *pajok* es una palma de guano, su mención apela a proteger al hombre del filo de la piedra.

Sakboi
Palma *sakboi*

La palma *sakboi* es una palma mediana, un poco más gruesa que la *ch'ibix*. Al mencionarla, se implora que las piedras salgan un poco más grandes y gruesas. Éstas serán empleadas en la cacería de animales más grandes como tepezcuintles o tejones.

En las historias de creación del mundo lacandón el guano es un elemento usado por *Hach Ak Yum* para dar vida a los primeros hombres y animales de la selva. Es un conector entre el mundo de los dioses y el de los hombres.



Palma *ch'ibix*



Palma *sakboi*

***Ti'moni*, la acción de pasar**

En una primera lectura, a la palabra *ti' moni*, “ahí pasó” se le pueden adjudicar diversas acepciones, tales como: 1) *algo*, o *alguien* pasa por algún lado; 2) *algo*, o *alguien* pasa de un estado de conciencia a otro; 3) *algo* o *alguien* pasa de un mundo a otro; o finalmente, 4) *algo*, o *alguien* pasa a otro plano de la realidad. La respuesta que más se aproxima a su significación original es la primera: *algo* pasa por alguno, o varios lugares.

En la práctica del rajado hay dos entes involucrados: la persona que raja y el *ut'an*. El *ut'an*, a su vez, clama a otros entes situados en un plano distinto de la realidad, y con implicaciones simbólicas ancladas a otras esferas. En este ir y venir entre descripciones de cómo rajar y elementos invocados, el hombre que raja adquiere un estado de conciencia distinto al de la realidad tangible. El cambio de perspectiva le permite comunicarse con los seres aludidos en el canto. Aún cuando el hombre no pueda verlos, percibe que los espíritus, la fuerza de los pájaros, de las palmas, del guano se manifiestan frente a él. Lo sabe porque éstos le permiten arrancar la cabeza a la piedra –primer momento en el que el hombre inicia la transformación del ser—. Juntos, hombre y *ut'an*, combaten la fuerza de la piedra para dominarla; para modificar su característica más significativa: la dureza.

La acumulación de fuerzas da inicio cuando el hombre practica el canto en su mente, momentos previos al rajado. Una vez que comienza a rajar, el canto es repetido en la mente del hombre y la fuerza se acumula nuevamente en él; esta fuerza contenida sale a través del cacho de venado, y golpea y atraviesa a la piedra. El canto continúa repitiéndose en su mente, cuando llega a la parte en la que son mencionados los pájaros, éstos se hacen presentes en un plano de la realidad donde el hombre no puede verlos, pero sabe que están ahí porque de no estar, no sería posible continuar con la práctica. Al presentarse las aves, las palabras que conforman el *ut'an* atraviesan la vereda de sus alas, su pico, su cola con la intención de sustraerle su fuerza. Toda vez que el pájaro es atravesado con *las palabras*, el hombre continúa repitiendo el canto para concentrar la fuerza que ha sustraído de las partes de las aves mencionadas: águila y faisán, principalmente. A estas alturas del canto la

anáfora deja de ser un recurso mnemotécnico para convertirse en una pausa; con ello el hombre se toma tiempo para que *las palabras* terminen de recorrer las partes del pájaro.

Nuevamente, cuando el hombre ha cargado de poder a las palabras, toma el cacho de venado y vuelve a golpear la piedra. A través del golpe son lanzadas *las palabras* que ordenan a la piedra suavizarse y permitir que el hombre raje finas y duras lanzas que emulen las alas de los pájaros y sus veredas. El canto continúa su secuencia en la mente del hombre y al llegar al punto en donde son mencionadas las palmas, éstas se hacen presentes, sin embargo, las palabras no sólo atraviesan la vereda de las hojas de la palma, sino también su corazón. En la cultura lacandona, todos aquellos seres que tocan la tierra tienen corazón; las palmas tienen corazón, y las piedras, al hallarse enterradas, también lo poseen. Cuando el *ut'an* pasa por el corazón de la palma, éstas fluyen a través de la tierra, y llegan hasta donde está el corazón de la piedra para decirle que es tiempo de que se rinda. El *ut'an* atraviesa el corazón de la piedra y lo despoja, poco a poco, de su fuerza. Al pasar nuevamente por la vereda de las palmas se clama por que las lanzas broten como con la forma de las hojas de la palma: pequeñas, o grandes; finas o gruesas; torcidas o rectas; dependiendo de la versión del *ut'an*.

Cuando las lanzas han sido rajadas, no deben tocarse, el *ut'an* aún late en ellas. *Las palabras* continúan persuadiéndola de que abandone su voluntad y permita que el hombre la moldee. Al cabo de unos minutos, cuando el canto empata con el proceso del moldeado, nuevamente es mencionada la palma para rematar el corazón de la piedra y despojarla por completo de su voluntad. Es en este momento, cuando el hombre se convierte en el dueño de la piedra.

El dueño de la piedra, *el uyumi atok*

El antepasado detentor del canto es *K'ak*, el dios del fuego. A su cargo, se encuentran diversos *Uyumi*, conocidos comúnmente como dueños. Esos seres son guardianes de fuerzas que habitan en la selva. Como guardianes, su función principal es controlar dichas

energías, de lo contrario, el equilibrio del mundo lacandón y el mundo sagrado podría afectarse. Para explicar mejor lo anterior se debe partir de una premisa: “Los seres que habitan el mundo lacandón también existen en el mundo de los dioses” –aunque ciertamente, bajo dinámicas diferentes–. Por ejemplo, en el mundo de los dioses, *Kisin*, la deidad de la muerte, guarda un gusto especial por los topos. Ellos viven en el mismo lugar donde él habita. Mientras tanto, en el mundo de los hombres, los topos están esparcidos por la selva; sin embargo, cuando un cazador mata un topo, también lo mata en el mundo de los dioses. Si constantemente el cazador mata topos, *Kisin* se enoja porque su estado anímico decrece en tanto el equilibrio del mundo sagrado se violenta. Para poner remedio a la situación, *Kisin* se dirige hacia el mundo de los lacandones y dialoga con el guardián de los topos para que controle la depredación. Es así como este guardián, dueño, o *Uyumi*, se encarga de poner fin al desequilibrio; para ello, da lecciones a los lacandones enviando castigos, en ocasiones, con desenlaces fatales.

En ambas realidades paralelas, el papel del *Uyumi* es crucial. El *Uyumi* es un agente que va y viene entre dos mundos; vigila el equilibrio de ambos, pero siempre privilegia los designios del mundo sagrado. El canto de la piedra es un medio por el cual el mundo sagrado se manifiesta en el mundo de los hombres al dar vida, a través de éste, a un hombre que accede a un nivel mínimo en la esfera de las deidades²¹⁶ y que se convierte en dueño de la esencia, fuerza y materia del ser que ha logrado dominar.²¹⁷ Controlar las fuerzas de la naturaleza fue una aspiración de los hombres desde tiempos antiguos.²¹⁸

²¹⁶ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 63]

²¹⁷ Véase Anexo I [Uyumi, pregunta 64]

²¹⁸ Para una mayor comprensión de esto se sugiere consultar el segundo anexo del capítulo II en donde se incluye una versión del origen de *Hach Ak Yum*.

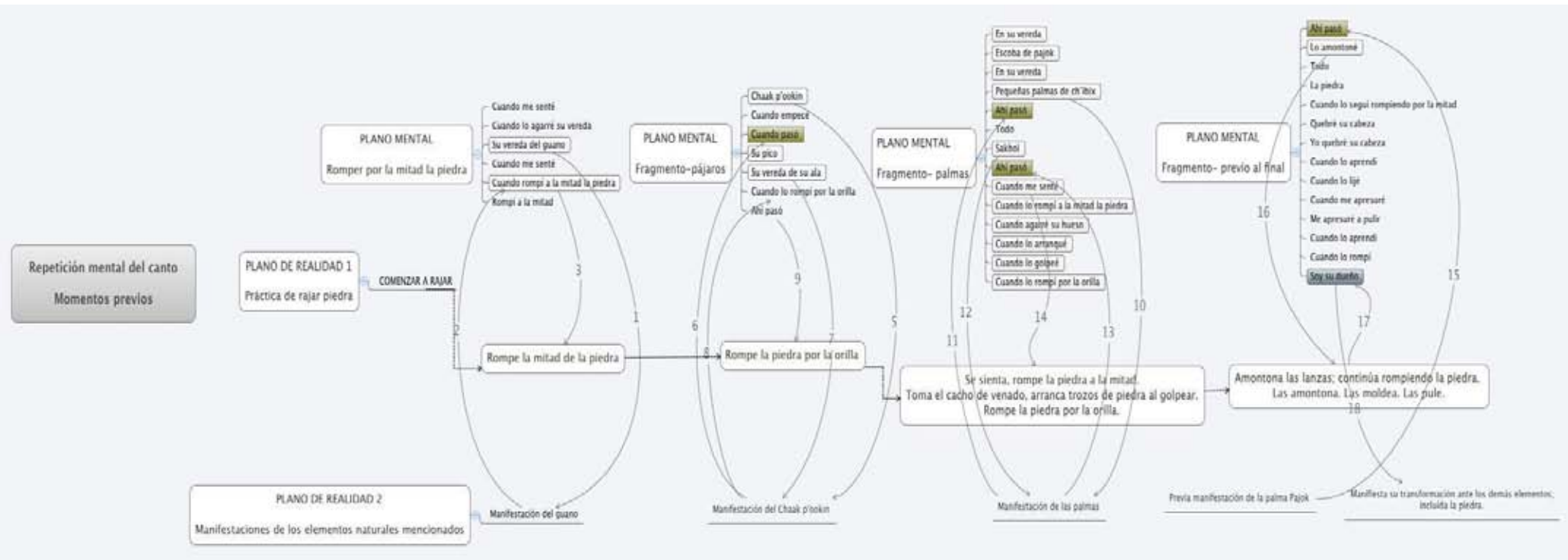


Fig. 11. Esquema operativo del *ut'an a tok*.

El *hacer* inicia enunciando mentalmente el discurso; cuando se invocan a los seres, estos se manifiestan en otro plano de la realidad –no visible–. La persona continuará repitiendo el canto, y cuando, en su mente, llegue a la palabra que describe la forma en que se raja, toda la fuerza de los seres previamente mencionados, junto con la palabra misma, atraviesan a través del cacho de venado y golpea la piedra. Bajo la misma lógica, el discurso continúa repitiéndose en la mente del ejecutante hasta que al final, éste se convierte en el *uyumi a tok*, el *dueño de la piedra*; y con ello, asciende a la esfera de los dioses en una escala menor.

Conclusiones

Los lacandones dan cuenta de su identidad como grupo diferenciando su *uch men uchuni*, “costumbre tradicional”, que practicaban sin modificación a principios del siglo XX, y su costumbre actual –indefinida– que es una combinación entre algunos rasgos del *costumbre tradicional* y el *costumbre del pueblo*. La etapa social previa al *costumbre tradicional*, es referida por los lacandones como *uch men uchuni*, *costumbre de los antiguos*, y es un tiempo en el que deidades creadoras como *Hach Ak Yum* vivían entre los hombres. Durante esta etapa social, conocida como *uchmen ya'axk'in*, “tiempo originario” las deidades transmitieron una serie historias que contenían enseñanzas –preceptos morales que regirían las acciones de los *hach winik*, así como fórmulas discursivas para vivir adecuadamente en la selva–. Las historias que *Hach Ak Yum*, junto con ayuda de otras deidades creadoras difundieron, son nombradas por los lacandones como, *uch men tsikba'*, *pláticas antiguas*, o bien, *historias de origen*. Por la temática que abordan las historias, los lacandones clasifican a las *uch men tsikba'* en: *uch men tsikba' uchuni hach winik*, pláticas de los orígenes de los hombres verdaderos; *tsikba' bok*, plática sobre animales; *k'ay*, cantos; y *ut'an*, su palabra.

Las *tsikba'* –ya sea sobre los lacandones o animales– expresan ordenamientos morales y asignación de roles a los *seres* que *Hach Ak Yum* dispuso crear durante el *uch men ya'axk'in*. Los *k'ay*, y *ut'an*, son discursos cuya función es conectar el mundo terrestre con el mundo de las deidades y con ello, propiciar la continuación de la vida. De esta subclasificación, los primeros, los *k'ay*, son cantos entonados para implorar ayuda a las deidades ante la enfermedad de un hombre, mujer o niño lacandón; por su parte, los *ut'an*, son discursos, narrados o cantados, donde se solicita permiso y protección a las deidades para *hacer el costumbre tradicional*.

El *uch men uchuni*, “el costumbre tradicional” está configurado por tres aspectos: 1) *haceres* instaurados por las deidades, 2) conocimientos generales transmitidos desde hace mucho tiempo sobre la vida en la selva –*tsikba'*, *pláticas*– y 3) actitudes respecto al *hacer* mismo y a los conocimientos. Todo ello que se traduce en un pensamiento social compartido que dota de sentido a la vida y acciones de los *hach winik*. El *hacer* se clasifica

por género masculino o femenino. El *metik xira*, *hacer del hombre*, es obtener los alimentos que habrán de consumir su esposa e hijos, por tanto deberá ir a su milpa, sembrar, cosechar, cazar, pescar; así como fabricar los utensilios que requiere para realizar su *metik*, o *hacer*: cayuco (pescar), flechas (cazar), maíz (siembra y cosecha), entre otros. El *metik ch'upra*, *hacer de la mujer*, es cuidar de su familia, por tanto ésta debe procurar cubrir sus necesidades tanto alimenticias – hacer tortillas, tamales, pozol, preparar los animales cazados por su esposo– como de vestimenta –tejer el algodón, la túnica–, principalmente.

La reproducción de los *k'ay* es otro rasgo característico del tiempo del *costumbre tradicional*. Los *k'ay* se entonaban para llamar a las deidades durante los rituales de adivinación, así como en las ofrendas para implorar por la salud de los enfermos, y pedir lluvias para la siembra, principalmente; por ello para realizar adecuadamente los *k'ay*, los hombres lacandones debían construir una *Casa de los dioses*. Los medios que servían para llamar a las deidades eran los *k'ay*, y los incensarios-dioses. Ambos recursos se practicaban dentro de la *Casa de los dioses*, sin embargo, a la llegada de los primeros predicadores del cristianismo, muchos hombres lacandones optaron por dejar de practicar el culto tradicional y convertirse en protestantes.

La presión social por abandonar el culto tradicional fue muy fuerte, muchas familias lacandonas optaron por practicar el protestantismo, sin abandonar del todo su culto tradicional, aunque sí dejaron de utilizar sus *Casas de los dioses*, y los incensarios-dioses. Para los lacandones, los incensarios, no son únicamente artefactos que facilitan el vínculo entre los humanos y las deidades, sino son los dioses mismos. Por ello, aún cuando los hombres a cargo de una *Casa de los dioses*, abandonaron el culto tradicional, hoy en día, guardan celosamente sus incensarios-dioses ya sea en algún lugar de la selva, o en sus propias casas. Esta actitud de cuidado hacia ellos me conduce a pensar que el simbolismo que encierran los incensarios para los lacandones no únicamente se concentra, o activa dentro de la *Casa de los dioses*, sino en ellos mismos. Los incensarios son una parte – física– de la deidad, por ello son tratados con excesivo respeto, aún cuando no moren dentro de su *Casa*.

Por otro lado, la práctica los *ut'an*, –aún cuando tradicionalmente eran entonados en la *Casa de los dioses*, y pese a la reprobación de gran parte de la comunidad convertida al protestantismo– pudo disimularse ya que éstos no necesitan de nada visible para adquirir efectividad. En los *ut'an*, *las palabras* mismas son quienes logran el vínculo con las deidades, y con los demás seres que se invocan. Por ello, cuando los lacandones enseñan los *ut'an* advierten sobre el peligro de palabras sueltas *dando vueltas en la mente* porque se aprenden incorrectamente. Aprenderlos y enunciarlos incorrectamente supone el enojo de una deidad, y un castigo por no responsabilizarse de *la palabra* enseñada.

Responsabilizarse del conocimiento es algo verdaderamente importante para los *hach winik*, por ello, no es fácil que acepten aprender los discursos del *costumbre*, o que aprendan todo lo relacionado al mantenimiento de una *Casa de los dioses*. La actitud responsable frente a las enseñanzas, o a los compromisos también se observa en aquellas familias que han optado por salirse del protestantismo ante peticiones que consideran no poder cumplir, como: dejar de consumir bebidas embriagantes, no *hablar* de la gente, e inclusive, abandonar algunas prácticas de poliginia. Para los lacandones, los compromisos llevados a mal término conllevan a un castigo, por ello optan por no responsabilizarse con aquello que no podrán cumplir.

Más allá de la aparente modernidad –así lo refieren– de la que son parte, existe una actitud muy responsable sobre el *costumbre tradicional*. Los conocimientos enseñados por *Hach Ak Yum* no es algo que puedan olvidar o desechar fácilmente debido a que sus enseñanzas son hechos comprobables, por las nuevas y por las anteriores generaciones de lacandones. *Hach Ak Yum* es un antepasado que mora entre ellos, en historias, en recuerdos, en enseñanzas sobre la selva, y sobre los seres que viven dentro ella. Alrededor de las enseñanzas de *Hach Ak Yum* se ha construido el pensamiento de la sociedad lacandona. Como producto de sus recientes vivencias con el mundo exterior muchos *haceres* tradicionales, algunos se han reformulado, otros se han diluido en el olvido por no tener una aparente función y significado para las generaciones actuales.

El *costumbre tradicional* no puede enmarcarse en unos años en concreto ya que estuvo, o está en constante transformación. Resulta difícil asegurar que el *costumbre tradicional* no es vivido en tiempos recientes, ya que, aún cuando no se lleven a cabo todas las prácticas que lo componen, muchas enseñanzas adquiridas por los lacandones durante la infancia son sobre la forma de vida en la selva, inclusive, cómo sobrevivir a ella cuando algunos de los *seres* daña a los hombres.

En el devenir del *costumbre*, los factores sociales externos han jugado un papel especial en la resignificación de su forma de vida, aunque no han modificado, considerablemente, su pensamiento social. Ejemplo de ello son las declaratorias ambientales en la zona, cuyas acciones han sido positivas y negativas para la comunidad. Los subsidios han formado parte importante de la economía de muchas familias, no obstante, ello no se traduce en una fuente real de bienestar por ser escaso y porque el dinero no se destina, en muchas ocasiones, a cubrir necesidades básicas. Los lacandones actuales, dejaron de ser los lacandones tradicionales por las declaratorias ambientales. En el *costumbre tradicional*, la espacialidad, el territorio, era un aspecto muy importante sobre el cual los lacandones desarrollaban sus prácticas, y sobre el cual se controlaban socialmente. Aún cuando los dotaron de 621 mil hectáreas, aproximadamente, con las diversas declaratorias, los pobladores fueron perdiendo poco a poco el control de su territorio, y por ende el control social. No hay una toma real de decisiones por parte de ellos. Cuando se convoca a Asamblea, generalmente, es para comunicar resoluciones del gobierno chiapaneco respecto a ellos: proyectos ambientales, el pago de los subsidios, programas sociales, cursos para mujeres. Cuestiones básicas de alimentación se han restringido por las declaratorias, como la cacería, o sembrar milpa para las nuevas generaciones.

La función central del *costumbre tradicional* era ganarse la vida a través de *haceres*; por tanto, se tenían las prácticas sociales adecuadas para cubrir necesidades de alimentación, vivienda, salud, vestimenta, entre otros aspectos. Con la reciente idea del dinero como medio para ganarse la vida, los lacandones han adaptado su *costumbre tradicional*. Por medio del análisis del *ut'an* que se ha explicado en la presente investigación ha permitido mostrar que la sociedad lacandona es una sociedad abierta al cambio, pero no a la

modificación de su identidad –aún cuando ello sea inconsciente–. El *ut'an* es una muestra de que su identidad está estrechamente ligada a las relaciones que establecen con las deidades, la selva y los seres que viven ahí. A la vez, los condicionamientos para transmitir los *ut'an* deja entrever los preceptos morales de una sociedad comprometida con los conocimientos que adquiere.

Sin duda alguna, el temor hacia *Hach Ak Yum* fue, o ha sido, el factor esencial para guiar las acciones y construir un pensamiento de vida común. *Hach Ak Yum* ha transitado por diferentes tiempos. Durante el *uch men ya'axk'in*, el tiempo de los antiguos, *Hach Ak Yum* con sus historias construyó el futuro de los hombres; surcó los caminos por los que los hombres del *costumbre tradicional* habrían de transitar. En el tiempo presente, *Hach Ak Yum* es pasado porque permanece en la memoria; es presente porque sus enseñanzas son vividas; y es futuro porque entre los lacandones hay una tendencia de voltear a ver hacia el *costumbre tradicional* cuando el mundo moderno no les soluciona cuestiones relativas a la continuidad de su vida –salud y alimentación, principalmente–.

Sobre la teoría y la metodología

Entre los lacandones, la estructura social –como es nombrada por Philippe Descola– es *el costumbre*. Y las prácticas son referidas por los pobladores como *metik*, *haceres*. La propuesta teórica que hace Descola es la ubicación de las categorías vernáculas con ayuda del método etnográfico. Dar voz a los conceptos vernáculos durante la investigación no ha significado un retroceso de la teorización de las etnias, o ir en contra de los conceptos propuestos por el estudio de las religiones, o de la antropología misma. La intención de trabajar con los conceptos vernáculos ha sido ver, desde una perspectiva distinta, los constructos sociales que hacen los lacandones de su realidad, a partir de su oralidad, de sus historias de origen, y de su experiencia de vida. Una de las preocupaciones centrales del trabajo fue respetar las categorizaciones y contenidos que brindan sentido a la acción desde los actores mismos.

Si acaso existiera a duda de las motivaciones para recurrir a los conceptos vernáculos lacandones, sin duda, la respuesta sería que partir de mis concepciones propias no es un buen punto de partida para entender la estructura social, sus relaciones, así como las representaciones sociales propias de este grupo social. Aunque sin duda, es difícil abstraerse por completo. Uno de los objetivos planteados al inicio de la investigación era dilucidar las prácticas sociales de la comunidad; para ello, partí del supuesto de que las éstas podían ser ubicadas a partir del espacio en el que eran recreadas: casa (social), milpa (natural), pesca (natural), rituales (social), cacería (natural). Sin embargo, hubieron algunos *haceres* –prácticas– que no atañían únicamente a lo social, sino que se entremezclaban con el espacio natural como: hacer barro (natural-social), hacer cayuco (natural–social). Así, resultó complicado establecer una categoría que los diferenciara, por tanto, y por ende, se complicó el entendimiento de la dinámica social. Gracias a una plática informal que sostuve con una de las entrevistadas que trabajaba limpiando el Centro Ecoturístico Najá, me comentó, con mucho pesar, que le resultaba cansado trabajar ahí porque mientras ella hacía su quehacer por las mañanas, las arañas durante la noche hacían el suyo. El *hacer* de las arañas era tejer telarañas, y lamentaba mucho tener que destruirlo para hacer su trabajo de limpieza. Continuó diciendo que todos los seres creados por *Hach Ak Yum* tienen un *hacer*, y que el *hacer* de los humanos se diferenciaba entre el *hacer* del hombre y el de la mujer. Fue entonces cuando entendí que las prácticas de la comunidad se diferenciaban por los géneros, y no por los espacios de interacción.

Al decir esto, no estoy proponiendo que las sociedades que viven en un espacio natural no diferencian entre lo social y lo natural, sino que, socialmente, los habitantes no reparan en la diferenciación porque ello no es importante para echar a andar el engranaje social, sino son los roles de género los que activan dicho engranaje. En este sentido, la propuesta que hace Descola para reflexionar sobre lo natural y lo cultural se rebasa. Para algunas sociedades, como la lacandona, no hay una diferenciación entre los espacios, sino en los roles que cada sujeto juega en la sociedad. El medio ambiente está intrínsecamente objetivado a sus prácticas, por tanto quizá no conviene reflexionar en la división, como bien lo ha propuesto Descola, sino en las relaciones significativas que establecen los seres que participan en una sociedad determinada.

Si bien, a partir de las representaciones sociales que los lacandones hacen de las enseñanzas contenidas en su oralidad son gestadas las prácticas, ello no implica que toda oralidad sea representada. Tomando en cuenta que en términos generales una representación es algo que está en lugar de algo. Existen enseñanzas como los *ut'an* que no necesariamente se objetivan y representan, sino que se aprenden y se viven; se experimentan. El *u'tan a tok* analizado en la investigación no es una representación de las enseñanzas de *Hach Ak Yum*, es un discurso conectado a otros discursos que sí han sido objetivados y que se representan. El *ut'an a tok* es una experiencia de vida en donde un hombre mortal adquiere poder de dominar a otros seres y por medio de ello accede a una escala inferior en la esfera de las deidades. No hace falta recordar que una de las características típicas de una deidad es asociarles la omnipotencia, así, el *u'tan a tok* es una concesión, permiso y protección que las deidades otorgan a los hombres que detentan estos discursos.

El cuestionamiento de Descola versa sobre la forma en la que nos acercamos a otra cultura –yo diría grupo social–. En el desarrollo de los estudios sociales y antropológicos es recurrente partir de las concepciones propias –consciente e inconscientemente–. Es conveniente precisar que la presente investigación ha sido una propuesta por analizar la dinámica social a partir de categorías y conceptos vernáculos, sin embargo, persiste la interrogante por saber si el trabajo es fiel al pensamiento de los lacandones del Norte. Por tanto, en futuros estudios y estancias de campo se persigue constatar la información que dio forma al trabajo. Sin duda alguna, aún cuando las categorías no fueran del orden común para los lacandones, si se hace el ejercicio de dialogar con ellos –a partir de los conceptos abordados aquí– habría un entendimiento y un diálogo porque los conceptos fueron traducidos por los hablantes, y no obedeció a una propuesta personal. Esto no quiere decir que los conceptos serán siempre los mismos. Sin duda alguna, entre mayor sea la competencia lingüística de los hablantes en español, reproducirán palabras que expliquen sus concepciones propias. Así, lo que hoy es *el costumbre*, quizá en voz de algunos, dentro de unos años, el concepto se traducirá como *cultura*, u otro concepto.

Por último, resulta apremiante mencionar que la decisión de no enfocarme en el desarrollo de una teoría específica para explicar el objetivo general de esta investigación obedeció a motivaciones personales por considerar que cada sistema, o bien, esquema cultural debe generar su propios conceptos y teoría. En este sentido, es justo decir que para ello se requiere una investigación más profunda sobre los *ut'an* como discursos que conectan el mundo humano con el sagrado; así como también como textos que encierran, simbolizan, el significado de los seres que habitan el mundo de los lacandones, en los diversos planos de realidad en el que se manifiestan.

Selección del corpus de análisis

No. de pregunta	Categoría	Pregunta	Respuesta
1	Organización familiar	¿Y a ti te han venido a pedir?	<i>En una ocasión un tío, tal vez porque estaba niña y yo no sabía ni qué era eso. Pues sí, yo dije, sí acepto. Y mi papá dijo, no, porque son tíos. Tal vez mi mamá, ella es tseltal y para ella es algo raro que se case con tío y sobrina; entonces ella decía, no. y aparte era muy chica, y sí, tiene razón. Hubiera cometido el error de mi vida al casarme con mi tío.</i>
2	Reserva ambiental	¿Con relación a los animales?	<i>Pienso que la gente de Nahá conserva la Reserva pero con la estrategia²¹⁹ de extraer algunas especies, como tepezcuintles, las pavas, o cojolititas. Esas son las que extraen más, pero se ha logrado que se conserven más.</i>
3	Reserva ambiental	¿Y los lagos?	<i>Pescan mucho, lo que ha habido es un problema grave. La misma gente, como pescan demasiado, han introducido nuevas especies exóticas y esas han dañado a las nativas. Pero el impacto grave ha sido ese, la introducción de especies; pero siguen pescando las nuevas. Así que más o menos hay un control de las especies.</i>
4	Ritualidad	¿Sabes hacer tamales para la Casa de los dioses?	<i>Hago tamales con mi mamá, pero sólo para que comamos nosotros. Ya de los de los dioses, ya no. Sí sabe mi abuelita, pienso que me puede enseñar.</i>

²¹⁹ El uso de palabras como “estrategia” o “exóticas” obedece en gran medida a que el entrevistado es de los pocos pobladores que ha recibido educación profesional relacionados con recursos naturales.

5	Ritualidad	<p>¿Es un dios y le piden a él?, ¿hablan con él?, ¿qué religión hacen? Si la comunión es a través de los rituales, y Antonio ya no hace rituales, ¿cómo logran estar en comunión con HAY?</p>	<p><i>Ya no hay una comunión con él, siguen creyendo, pero ya no hacen rituales. Pienso que la única forma de estar en contacto con Hach Ak Yum era a través de los rituales, y ya no los hacen. Pienso que pasa algo parecido con la gente, creo que creen en Dios, pero hablan con él. Pero aquí nunca decían voy a hablar con Hach Ak Yum, para eso iban al templo, pero fuera de él, creo que no lo hacían.</i></p>
6	Ritualidad	<p>¿Cómo fue que vino mucha gente a invitarlos a otras religiones?</p>	<p><i>Usaban diferentes estrategias esta gente. Me acuerdo de una que llegaban y les invitaban comidas, o hacían fiestas. Poco a poco los fueron llamando, les traían regalos. Hay un señor que hacía rituales, fue uno de los últimos que recuerdo, Chan K'in IV, el papá de Güero, él tenía un templo aquí a lado. Y él se metió en la religión y construyó un gran templo que es el que se ve aquí junto. Donde hay una gran iglesia de este lado, como para más de cien personas. Él cambió este templo tradicional por éste.</i></p>
7	Ritualidad	<p>¿Y cómo fue el proceso de hacerse protestantes?</p>	<p><i>Por ejemplo, a Antonio lo convencieron una vez de que se metiera en una religión, y yo hablé con él y otras personas que conoció de gente de fuera, y le dijeron que no, que no los dejara, que era el último que hacía rituales. Pero, Antonio, antes de entrar a esa religión, o cuando decía que, siempre decía que era el último ritual que hacía y hablaba muy mal de Hach Ak Yum que era el diablo. Entonces, pienso que a los otros los convencía de la misma forma. Y le hicieron ver que tener a Hach Ak Yum era malo, que era el diablo. Porque Antonio así lo veía.</i></p>
8	Valores	<p>¿Y cómo fue que comenzaron a confiar en los predicadores?</p>	<p><i>Te digo que a unos les comenzaron a traer regalos, o medicinas. También es que aquí la gente no desconfía mucho, le dan, pues, oportunidad de que hable y diga lo que tenga que decir. Ya nosotros platicamos y vemos si hacemos caso a lo que dicen. Y con ellos así fue, también fue que era gente lejana.</i></p>

9	Ritualidad	¿Vas a algún templo?	<i>No voy a ninguna religión, sí iba antes pero ya no quise seguir. Primero iba a la religión pentecostés, de ahí me fui con los testigos de Jehová. Y me gustó una parte de ellos, de lo que predicaban y todo pero vi que las personas que predicaban. Bueno, de lo que es de la palabra de Dios, tal vez sean ciertas, pero las personas no. Vi que me hablaron con mentiras y de ahí me salí, me retiré de esa religión y hasta ahora no quiero saber nada</i>
10	Ritualidad	¿Usted va al templo presbiteriano?	<i>No, no porque es muy difícil la vida; porque ahí te prohíben de no tomar, a veces cuando uno, pues, lo ves que dices que te gusta una mujer, el te va a decir "ah no, porque si te gusta una mujer, ya de ahí te estás quemando. Y mejor no, prefiero estar así; aunque veo cosas, hablo cosas. Porque ahí es malo hablar groserías, emborracharse, fumar, ni hablar de las personas, pero a veces, yo estoy acostumbrado y mejor no. Muy bonito la palabra en eso, pero es muy difícil hacer las palabras que dicen en la biblia.</i>
11	Ritualidad	¿Y tú, por qué no practicas el evangelio?	<i>Pues, yo, mira, es que tienes que estar mucho con Antonio, y yo conozco algunos cantos, pues. Conozco cantos y pienso aprender más; sí. Entonces a mí me gusta mucho esas oraciones.</i>
12	Vestimenta	¿Por qué usan adornos de plumas en el cabello?	<i>Es que antes las historias decían que si una mujer no lo tenía podía venir algún dios y llevársela. Dicen que cuando los dioses ven que una mujer trae sus adornos eso quiere decir que ellas ya tienen esposo humano y no pueden llevárselas y hacerlas sus esposas.</i>
13	Organización Económica	¿Y alguien más como usted vende su cosecha?	<i>No, sólo yo. Es que a mí me gusta trabajar en la milpa. Ahora, si hay gente en el restaurante, o en la tienda tengo que trabajar, atender. Y si no hay turista, suspendo; trabajo dos, tres días aquí, y cuando se va la gente me voy a chambear a la milpa.</i>

14	Ritualidad	¿Qué significa Kak'och?	<i>La palabra, Kak'och es un nombre de un dios, y depende en que forma lo mencionan la palabra Kak'och, pero él tiene dos cabeza, por que el no podía controlar a los dioses de Metzabäk y porque mucho tiempo él fue castigado por su dios más mayor que él. Eso tengo entendido.</i>
15	Ritualidad	¿Y por qué si Kak'och no tiene incensario es recordado?	<i>Porque sabemos que él es quien creó a Hach Ak Yum, y si lo olvidamos, o no lo recordamos él se puede enojar, y todos los dioses. No es bueno olvidarlos porque existieron y nos han dicho que existieron.</i>
16	Ut'an	¿Y por qué crees que Hach Ak Yum haya enseñado los ut'an?	<i>Porque dijo: –Ya me voy–. Y cuando un lacandón quiere comer, quiere chupar miel, ¡Cómo vas a bajarlo si no sabes hacerlo! Entonces, por eso les enseñaron a hacer barro, flechas, sembrar, todo, todo.</i>
17	Hach Ak Yum	¿Y cuánto tiempo estuvo Hach Ak Yum entre los lacandones?	<i>¡Uy, mucho tiempo! Hasta que les enseñó todo lo necesario para vivir en la selva. Ya era viejito, no tenía dientes; se fue porque lo machetearon.</i>
18	Hach Ak Yum	¿Y qué otras cosas les enseñó Hach Ak Yum?	<i>Pues respeto, principalmente. Ahora ya casi nadie lo hace, pues. Nos enseñó a respetar a nuestros hermanos, la familia, cuidar lo que nos dio. No ser groseros, ayudarnos, y compartir.</i>
19	Hach Ak Yum	¿Y por qué cosas castiga Hach Ak Yum?	<i>No, bueno es que depende de cada persona lo que hace. También Hach Ak Yum castiga a los lacandones, depende de lo que hace. por no, bueno, uno por no respetar también por que tiene todo sus respeto con sus mayores. Y eso, y más que nada respetar a sus dioses es lo que hace. Si no respetan seria un castigo para ellos y los castigos en caso de los dioses es que si no les sucede nada al que no respeta sería que le suceda algo a sus hijos es eso por las cosas que castiga Hach Ak Yum.</i>
20	Hach Ak Yum	¿Has sabido de alguien a quien haya castigado Hach Ak Yum?	<i>Mira, yo trabajaba con un señor, era mi gran amigo. Tomábamos juntos, platicábamos, ese señor no es pleitista, nada, muy callado.</i>

			<i>Silencioso. Y estuvimos trabajando como guarda parques con él pasó un año, se siente bien, sano, come bien. Pero después de que pasó a traer a ese dios, a los tres días empezó a sentir un dolor adentro, en su pulmón. Y luego agarra y se van en el hospital y todo eso. Y resulta que le detectan tumor maligno avanzado, avanzado. Entonces Antonio lloró, pues. Antonio se fue al templo, y lloró en el templo y empezó a hacer sus oraciones todos los días, quemando copal. Y va todo el día. Entonces de nada le sirvió porque sabe él mismo, Antonio sabe que la responsabilidad sabe qué pasa cuando tú rompes un dios. Ya no puede hacer nada, no puedes pedir perdón porque ya le rompiste. Porque esos ídolos son de años, o sea, no te los vienen a dar aquí en cien años y te dan otros. Esos tienen años, son trabajos de los dioses, los verdaderos dioses.</i>
21	Tradición oral	¿Qué opinas de la palabra <i>Mito</i> para referirse a la historia de <i>Hach Ak Yum</i> ?	<i>Yo creo que está mal porque un mito para nosotros es una mentira, como un ficción. Y <i>Hach Ak Yum</i> fue cierto, existió, no fue mentira. Es una verdad.</i>
22	Tradición oral	¿Qué palabras usarías para referirte a las diversas historias que cuentan los lacandones?	<i>Primeramente <i>tsikba'</i> para plática, que es como una historia. Hay veces que la gente llega de trabajar y platica en su casa cómo le fue, si la milpa cómo va, si vi algún animal, si no le salió nada en la selva. Y de ahí yo diría que la <i>Uch men tsikba'</i> es historia antigua, de esas que fue de los antiguos <i>Uch men tsikba uchuni jach winik</i>, Historia de los orígenes de los verdaderos hombres. Y las <i>Uch men tsikba' bok</i> sería como la historia del animal. Y hay otros que son más privados, pues, pero esos ya son otros.</i>
23	Tradición oral	¿Cuáles de estas “historias” se cantan?	<i>K'ay son los cantos que dice Antonio en el templo. Y Te digo que hay otros más privados que son <i>ut'an</i>. De esos que a veces Antonio canta, o que cualquier otra persona canta.</i>
24	<i>Ut'an</i>	¿Cómo es eso de las pruebas?, ¿en qué	<i>Hach Ak Yum manda las pruebas, por ejemplo, cuando yo aprendí, cuando salía en</i>

		consisten?	<i>la montaña veía muchos pegados. A donde quiera que vas, a donde quiera que vas ves pegados. Entonces tú estás aprendiendo y agarras y dices: –Voy a probar la oración–. Entonces empiezas a orar, a orar, pero si en el momento que tienes miedo al agarrarlo, el secreto no funciona. Y si lo haces mal te manda enfermedad, pues, porque no superaste la prueba.</i>
25	Hach Ak Yum	¿Y qué debes hacer si te enfermas?	<i>Antes debías ir a la Casa de los Dioses, Hach Ak Yum es el único que quita el dolor. Le pedían en los rituales que se le fuera la enfermedad. Si le rezas, él te quita el dolor. Yo creo en Hach Ak Yum. A veces voy a trabajar con Don Antonio. Antes tenía muchos Dioses, junto con mi cuñado; pero lo botaron porque le dijeron que era el diablo. Yo estaba chiquito cuando lo usábamos para curarnos; antes no había doctor.</i>
26	Hach Ak Yum	¿Hach Ak Yum castiga si haces mal uso de sus enseñanzas?	<i>Realmente, sí sinceramente, eso es lo que ha pasado. Porque ellos ven antes, Hach Ak Yum ve antes lo que va a pasar. Él sabía lo que iba a pasar; si él no muere, tienen que castigar a su familia. Y ese es el castigo. Y realmente Hach Ak Yum no es tan bueno; bueno, sí es bueno. Él sabe cuando estás actuando bien y cuando haces cosas malas, y rápido detiene, manda castigo.</i>
27	Ut'an	¿Por qué Hach Ak Yum enseñó los ut'an?	<i>Los enseñó, sí, pero los que se enseñaron no fueron hechos para hacer maldades a otros compañeros, son para defensas. Por ejemplo, si te pica una culebra, y lo sabes, lo amarras y empiezas a decirlo, lo repites una y otra vez y entonces el veneno se va en tu cuerpo y no sientes nada. Así es más fácil la vida en la selva, pues, con mucho animal.</i>
28	Ut'an	¿Cómo son esas pruebas que manda Hach Ak Yum?	<i>Pasan muchas cosas, pero nosotros no podemos captarlo porque si captamos esas cosas nos hace malo a nuestra mente. Reprueba en nuestra mente. Él nos ha dicho: –Si quieres te enseño, para que aprendas–, pero yo no quiero porque si no llegas</i>

			<i>completamente a captarlo todo en la mente no te conviene, no te va a servir aunque te enseñen porque te hace daño. Mucho daño.</i>
29	Ut'an	¿Sabes cómo se enseñaron los ut'an?	<i>Fue en cadena, como todo. Por ejemplo, primero lo sabía uno principal, y ya luego lo fue transmitiendo, poco a poco, como una semilla, y hasta que lo enseñaron a los primeros hombres. Hay una historia sobre unos niños que cuenta cómo fue eso.</i>
30	Ut'an	¿Y cómo es que los enseñaron?	<i>Es que cuando se los enseñó su líder les dijo: Tú vas a tener este, y lo vas a enseñar a tus compañeros. Y así, cada uno de ellos tiene uno diferente y lo compartió para defensas. Depende de la forma de ser del dios.</i>
31	Uyumi	¿Y a K'ak cuál le enseñaron y por qué?	<i>Ah, por ejemplo, vas a ver que K'ak es dios del fuego y enseña lo de la cacería, ese fue su misión que le dio Hach Ak Yum. Es que él es valiente, mata jaguar.</i>
32	Uyumi	¿Y qué otra cosa enseña K'ak?	<i>Pues, cosas sobre la cacería, por ejemplo, la flecha, pintar la cara para espantar al jaguar.</i>
33	Uyumi	¿O sea, K'ak enseña todo lo relacionado con las flechas?	<i>No, la cacería, de eso se encarga él. Si sobre las flechas, pero no sólo eso.</i>
34	Uyumi	¿Y qué es un uyumi?	<i>Son como la selva, los animales, la lluvia, todo ellos o cada uno de ellos tienen uyumi. Pero cuando hablamos de un animal. Por ejemplo el cangrejo, tiene uyumi, que es el padre. Los cangrejos. Pero no solo los cangrejos, también todo lo que habitan en la tierra.</i>
35	Uyumi	¿Qué tiene uyumi?	<i>Pues todo tiene uyumi cuando todo exista en la tierra de los lacandones siempre y cuando sea una cultura. Por eso todo consideran sagrado, espíritu, cabezas, energía. Unos se ven y otros no si te fijas.</i>
36	Uyumi	¿Y el que se sabe el ut'an de la piedra se	<i>Sí. Se podría decir, que sí, es mini uyumi, tok, o fue dejado el secreto por su padre.</i>

		convierte en uyumi?	
37	Ut'an	¿A ti te enseñó tu papá?	<i>No, no quiso. Yo una vez le pregunté a mi abuelo –¿Por qué no enseñas a tus hijos?– y él me contestó: –No– dice– ¿sabes por qué no le enseñó con mis hijos? Porque en sus miradas le veo si aprenden ese secreto para hacer maldades.</i>
38	Ut'an	¿Cuántos años tenías cuando lo aprendiste?	<i>Tenía como doce años cuando lo aprendí, no es importante la edad.</i>
39	Ut'an	¿Cuánto tiempo debes practicar el canto?	<i>Son muchas porque tienen que llevar unos 15 días practicándolo.</i>
40	Ut'an	¿A qué hora enseña su canto?	<i>En las tardes, que es cuando hay tiempo.</i>
41	Ut'an	¿A qué hora ensaya su canto?	<i>Si tú estás aprendiendo debes de estar pensando todo el día, debes seguir pensando en la noche. Y así las aprendes; no piensas en más cosas.</i>
42	Ut'an	¿Qué piensa la gente de estos cantos	<i>Como te dije, la gente cree que si lo sabes eres brujo.</i>
43	Ut'an	¿Y qué es ser brujo?	<i>Ser malo, que es cosa del diablo.</i>
44	Ut'an	¿Son bonitas las palabras?	<i>Sí, pero dan dolor de cabeza, son muy fuertes las palabras.</i>
45	Ut'an	¿Usted lo quiere aprender?	<i>Antonio nos ha dicho: –Si quieres te enseñó, para que aprendas–, pero yo no quiero porque si no llegas completamente a captarlo todo en la mente no te conviene.</i>
46	Ut'an	¿Qué le puede pasar si no lo aprende bien?	<i>Para partir esa bola de piedra grande, puedes echar a perder todo tu brazo si no te quedó en la mente lo que te enseñan.</i>
47	Ut'an	¿Cuánto tiempo antes lo ensaya?	<i>Cuando voy a rajar, si ya le canté tres veces, ya no le canto más.</i>
48	Ut'an	¿Es tardado, entonces, por eso debe desayunar antes de rajar?	<i>No, cuando uno raja no tiene que comer mucho, cuando estás rajando no debes tomar pozol ni comer todo el día. Si haces eso queda bien dura.</i>

49	Ut'an	¿Desayuna antes de rajar?	<i>No, no debo tomar pozol. No debo comer.</i>
50	Ut'an	¿A usted le gusta enseñar el canto?	<i>No, mi papá me dijo que no le enseñara a cualquier persona porque cuando aprenden ya me pueden chingar, también. Por eso no es bueno enseñar mucho, porque con las cosas del canto no se juega. Lo aprenden uno y van aprendiendo otros. Así es.</i>
51	Ut'an	Son muchas palabras, ¿qué pasa si olvido, sin querer, una o dos?	<i>Por una palabra que falles ya no es válida. Ya no se mencionan todos, y ya no está fuerte.</i>
52	Hach Ak Yum	¿Por qué cosas premia Hach Ak Yum?	<i>Bueno, de lo que yo sé que si tú, por eso hacen una ofrenda para Hach Ak Yum, porque si tú quieres algo, en este caso que ellos se dedican al cultivo de maíz, es muy sagrado que tengan maíz por siempre. Para hacer todo lo que quieren hacer tienen que pedir permiso y todo sale bien. Y para que llueva, también. Si no llueve, no hay milpa.</i>
53	Hach Ak Yum	¿Hach Ak Yum castiga?	<i>Sí, te puede mandar enfermedad; pero cuando te enfermas le pides que te cure. Con ceremonia se hace eso.</i>
54	Hach Ak Yum	¿Qué tipo de enfermedad puede mandar Hach Ak Yum?	<i>Te puede mandar, te provoca calentura, vómitos. Granos, te puede mandar lo que sea.</i>
55	Hach Ak Yum	¿Por qué cosas castiga Hach Ak Yum?	<i>Porque le desobedeciste, bueno, muchos dicen que no hay que mentir ni decir groserías porque luego te castiga y yo sí creo en eso porque a veces dices algo y al rato te sale algo en la boca. Por eso sí.</i>
56	Najá	¿Te gusta Najá?	<i>Sí, me gusta por el lugar; es tranquilo, a parte de que es tranquilo, el aire que respira uno es fresco. Y por la montaña, en la ciudad es muy diferente, estoy acostumbrado más acá que salir a otras partes.</i>
57	Najá	¿Qué es lo que más te gusta de Najá?	<i>Que está tranquilo, muchos árboles. No está muy, cómo te digo, acabado. Se ven árboles y</i>

			<i>me gusta que hay muchas orquídeas. El lugar es tranquilo, no hay muchos, digamos, muchos carros. Ruido, no.</i>
58	Najá	¿Le gusta la ciudad?	<i>Bueno, la ciudad no, es diferente; como te digo, requieres de dinero. En cambio acá, aún cuando no tengas dinero, si tienes maíz, con eso puedes vivir.</i>
59	Najá	¿Te gusta la ciudad?	<i>No, salí un buen tiempo a la ciudad; como dos meses, y fui a San Cristóbal como una semana, pero no me acostumbré, por el ruido de los carros, el humo. Además es más caro vivir allá porque todo allá es comprado, tienes que comprar agua, tortilla. Y aquí no, lo que vayas a consumir, no tienes que pagar nada, uno mismo lo puede conseguir, trabajando.</i>
60	Najá	¿A usted le gustaría vivir en la ciudad?	<i>No, porque en la ciudad es mucho gasto; allá tienes que comprar agua, si quieres algo, tienes que comprarlo. Ahí nada te regalan. En cambio aquí, en donde yo vivo, en esta Selva Lacandona, Nahá, pues vivo muy bien. Tengo mi propio hogar, y puedo hacer mi milpa. No necesito tanto para mí sientto; tengo menos ruido, menos molestias. Bueno, tengo a veces modular, televisión, para qué negar. Pero esas cosas son para escuchar un rato; pero no para escuchar todo el día ruido. Y a veces los oídos molestan. Yo quiero escucha lo que es, en la mañana, lo que es el canto de los pájaros. Lo que es el grillo, ahorita en la noche, se escucha como. Se ve bonito, en cambio en la ciudad ¡Qué vas a ver, pura luz! Casas de materiales, caros, gente que ni conocemos. ¡Cuánta gente!</i>
60	Najá	¿Qué cambio le gustaría ver en Najá?	<i>Bueno, lo que más me importa, mucho más en esto; porque yo estoy preocupado porque lo que es el costumbre del tradicional y no sólo por eso, nada más quiero los que tienen sus dioses, ya lo abandonaron. Ya, supuestamente ya no tienen y para mí yo sientto que ya perdí el costumbre, cómo</i>

			<i>utilizar los dioses, cómo hacer lo que es el pozole, el balché, la ceremonia, todo. Ya no es lo mismo, porque antes o era mucho problema, eran pocos problemas; pero ahorita sí hay más problemas. A veces toman, buscan trago por todos lados lo buscan. Y antes no, tomaban puro balché, lo que es corteza de árbol.</i>
61	Najá	¿Najá es bondadoso con sus habitantes?	<i>Yo creo que sí sufren económicamente. Tienen subsidios porque están dentro de una Área Natural Protegida, entonces sí hay varios programas de gobierno que los ayudan. Uno de ellos es el de Servicios Ambientales.</i>
62	Uyumi	¿Quiénes son los uyumi?	<i>Son como la selva, los animales, la lluvia, todo ellos o cada uno de ellos tienen uyumi. Pero cuando hablamos de un animal. Por ejemplo el cangrejo, tiene uyumi, que es el padre. Los cangrejos. Pero no solo los cangrejos, también todo lo que habitan en la tierra.</i>
63	Uyumi	¿Qué clase de uyumi es el que se sabe el ut'an a tok?	<i>Se podría decir, que Don ****, es un pequeño uyumi, tok, porque fue dejado el ut'an, por su padre. Y Don **** es un che'me kuh por saber más secretos. Un gran sabio porque tiene mucho conocimiento guardado en su cabeza. Los dos se convierten en pequeños casi como dioses; pero no como Hach Ak Yum, sino pequeños, hasta abajo.</i>
64	Uyumi	¿Y de qué se hace dueño?	<i>De la piedra, de su fuerza. Le ordena, ella ya sabe a dónde tiene que ir, cazar. Ella habla con los animales; les dice que es tiempo de que se dejen matar porque el hombre ya tiene permiso de los dioses.</i>
65	Hach Ak Yum	¿Sabes qué quiere decir 'K'ak'och?	<i>K'a es dos, y 'och es cuello. Es "Dios de dos cuellos.</i>
66	Hach Ak Yum	¿Y por qué tiene dos cuellos?	<i>Porque con uno ve hacia Najá y con el otro hacia Metzabäk.</i>

67	Hach Ak Yum	¿Y por qué veía hacia Metzabäk?, ¿por qué ahí están los otros lacandones?	<i>No, porque a Metzabäk van las almas de los muertos. Cuando te mueres ahí hay una entrada, en la cueva.</i>
68	Hach Ak Yum	¿Y cómo es el incensario de K'ak'och?	<i>Él no tiene incensario. Sólo son doce, Sukunyum, Metzabäk, Hach Ak Yum, Ah K'in Chob, kananbek'in, Kanank'ax, Akna', y otros que no me acuerdo. Es que son difícil de aprender.</i>
69	Hach Ak Yum	¿Entonces nunca le ofrendad?	<i>Nunca</i>
70	Hach Ak Yum	¿Y tú crees que ya lo hayan olvidado tus demás compañeros?	<i>No, algo que continúan transmitiendo, has de cuenta, a los niños, es que K'ak'och creó a Hach Ak Yum, Suyunkum y Akyanth'o. Hach Ak Yum es el que nos cuida, Sukunyum es el que cuida de los muertos porque allá en la cueva que te conté entran, y Akyanth'o es el dios de los extranjeros.</i>
71	Hach Ak Yum	¿Y crees que con el tiempo lo olviden, olviden a K'ak'och?	<i>No se puede, o sí, pero no es bueno. No debemos olvidar lo que nos enseñaron los antiguos, pero sobre todo de los dioses. Si olvidamos a un dios, él se puede enojar y mandarnos enfermedad, o cualquier otro castigo.</i>
72	Hach Ak Yum	¿Y de verdad le tienen miedo?	<i>Es que han pasado cosas, cosas feas que a veces no nos podemos explicar. Yo sé que esto que te digo es verdad.</i>
73	Hach Ak Yum	¿Y crees o consideras que lo que se dice de Hach Ak Yum es importante para los lacandones?	<i>Principalmente porque él es el Dios. Tal vez porque crecí dentro de esta cultura yo siento que si merece un respeto y que sí existe. Tal vez porque mi abuelito sí creyó bastante en él, entonces lo que nos cuentan, para mí es realidad.</i>
74	Hach Ak Yum	¿Qué significa el nombre de Hach Ak Yum en español?	<i>Dios de aquí, de los hach winik y no de otros religión como pentecostés.</i>
75	Hach Ak Yum	¿Qué significa el nombre de Hach Ak Yum?	<i>Nuestro Verdadero Padre</i>
76	Hach Ak Yum	¿Qué significa únicamente 'Ak Yum'?	<i>Nuestro tío</i>

77	Hach Ak Yum	¿Es correcto si traduzco el nombre de <i>Hach Ak Yum</i> como ‘Nuestro Verdadero Tío’?	<i>Uhmmm, originalmente ese sería el nombre de Hach Ak Yum, pero le dicen ‘Nuestro Verdadero Padre’. Y si, o sea, Yum puede ser ‘Señor’, ‘Padre’, ‘Dios’, también ‘Tío’.</i>
78	Hach Ak Yum	¿Cómo se dice tío en lacandón, ‘Yum’?	<i>No, Ak yum es un tío, sí, pero no es cualquier tío. Digamos, cuando mi papá se fue a Ocosingo yo me quedé con mi Ak Yum y él era el hermano mayor de mi papá. Después él volvió y ya me quedé a vivir con mi tío, pero después le dije papá.</i>
79	Hach Ak Yum	¿Tú sabes por qué podrían decirle a <i>Hach Ak Yum</i> ‘Nuestro Verdadero Tío’?	<i>No, lo desconozco.</i>
80	Hach Ak Yum	¿Crees que tenga que ver con la historia de <i>K’ak’och</i> ?	<i>¿Qué K’ak’och sea nuestro verdadero padre? Puede ser, sí, pero yo no sé muy bien. Tendrías que preguntarle a los edad, ellos saben más. No sé si K’ak’och o algún otro Dios sea Nuestro Verdadero Padre.</i>
81	Hach Ak Yum	¿Quién comenzó a traducirlo como ‘Nuestro Verdadero Padre’?	<i>La fallecida Trudy Blom, ella junto con K’ayom Maax lo tradujeron así para sus estudios.</i>
82	Haceres	¿Cuáles son los haceres del hombre y cuáles los de la mujer?	<i>Las mujeres, se dedica hacer: Tortilla, barro, será, comida. Las mujeres, ayudan al hombre, en la milpa, en ocasiones, y todo lo que es necesario en la casa. También hacen hilo para los bebés recién nacido, para que no tengan mal de ojo, o para que no lloren. Esto es lo que hace una mujer. El hombre hace: ceremonia, milpa, flecha, túnica, cayuco, y pescar. También respetan las reglas del templo lacandón. Esto es lo que el hombre.</i>
83	Haceres	¿Qué palabra usan para nombrar todo lo que hacen los lacandones, desde los antiguos hasta los más recientes?	<i>Uchuni, costumbre. Se puede usar la palabra origen, o costumbre, en una sola palabra. Para mí que no hay otra.</i>
84	Tradición oral	¿Cuál es la diferencia entre las <i>uchmen tsikba’</i> , <i>tskiba’ bok</i> , o qué traducción les	<i>Uchmen tsikba’: Historia; tsikba’ bok: historia de animal; k’ay: canto; uchmen tsikba uchuni hach winik. Historia de los orígenes hombre lacandones.</i>

		propondrías?	
85	Tradición oral	¿El tiempo en el que vivieron los antiguos tienen un nombre especial?, ¿cuál es la diferencia entre el tiempo de los antiguos y el de los hombres actuales?	<i>El tiempos de los antiguos se le conoce como uch men yaxk'in, y el tiempo actual es tumen yaxk'in. Digo yo que la diferencia es que antes la gente sabía más el costumbre, respetaba más, sabía mucho ut'an y lo compartía. Ahora ya no tanto.</i>
86	Ritualidad	¿Quién hacía rituales en tu familia?	<i>Aquí como era el único ritual que hacía era mi abuelito, entonces, él organizaba eso, entonces todos iban como invitados, todos íbamos allá. Los hombres a tomar balché, también cuando hay enfermedad sí hacen ritual para pedirle a Hach Ak Yum que se cure y todo eso, pero sí, sólo eso. Pero así, fiesta como en otros lugares festejan el día de muertos, el agua, no sé, también lo festejan, aquí no.</i>
87	Ritualidad	¿Qué pedían durante las ceremonias?	<i>Lo que pidan, lo que siembres para tu familia, o tristezas, o enfermedades. Con sus plantas, con sus familias, para que no caiga la enfermedad.</i>
88	Ritualidad	¿Usted cree en Hach Ak Yum?	<i>Él cree en Hach Ak Yum, cree que es el único Dios porque quita el dolor, todo, la enfermedad. Le pedía en los rituales que se le fuera la enfermedad. Si le rezas, él te quita el dolor. Yo creo en Hach Ak Yum. A veces voy a trabajar con Don Antonio. Antes tenía muchos Dioses, junto con mi cuñado; pero lo botaron porque le dijeron que era el diablo. Yo estaba chiquito cuando lo usábamos para curarnos; antes no había doctor.</i>
89	Ritualidad	¿Anduviste con una predicadora, entonces?, ¿por qué no seguiste con ella?	<i>Porque me engañó con otro chavo. Ella es una de Mérida, también de la misma religión de los testigos. Ella llegaba acá, venía a predicar. Estuvo casi un año, y a los poco meses nos hicimos novios. Al año nos fuimos a Mérida, dos meses; me iba a quedar allá para vivir con ella. Pero me di cuenta que me estaba engañando con otro. Ella andaba con otro chavo, y ya después me vine para acá otra vez.</i>

La historia de *Hach Ak Yum*

Autor: Tradición oral lacandona.

Narrador: Anónimo.

Edad: 26 años.

Sexo: Masculino.

Recopilación: Fabiola Acevedo.

Fecha: 23 de julio de 2013.

Lugar: Najá, Chiapas

Desde el principio, la historia que me contó mi abuelo, el primer líder que creó la tierra se llama K'ak'och, es el líder de todos los dioses. Pero cuando él creó la tierra, este Dios K'ak'och no la creó bien y no era firme la tierra. Él la hizo, pero era como pantano. Después él dijo:

–Voy a enviar a diferentes dioses. Por ejemplo, voy a enviar a Hach Ak Yum, que es el dios de los lacandones. Voy a enviar a Akyanth'o, el dios de los extranjeros, como el dios de la tecnología. Y voy a enviar a K'ak que es el dios del fuego. Y Akn'a, la diosa de la luna–.

Los dioses más reconocidos serán Hach Ak Yum y Akyanth'o. Entonces fueron enviados a la tierra los demás dioses y nacieron en una flor. Nació primero Hach Ak Yum, pero él no quería bajar de la flor porque la tierra no estaba firme.

Entonces bajó su pie Hach Ak Yum y dijo:

–No está firme, esto necesita un trabajo–.

Entonces él agarró la arena y la tiró. Regó la arena y se volvió dura. Después bajó Akyanth'o, el dios de la tecnología, y dijo:

–Yo voy a crear mucha gente y las voy a crear de distintos colores.

Hach Ak Yum, dijo:

– Yo no voy a crear mucha gente. Yo voy a crear lacandones que se vistan de blanco y su nahual será de cada uno serán de dos tipos: de mono y de puerco de monte. A mi gente no le va a faltar terreno, no van a reproducirse mucho, por ello no les va a faltar comida ni agua–.

Y entonces Hach Ak Yum se dirigió a Akyanth'o y le dijo:

–Mira, tú vas a crear mucha gente, vas a crear mucha gente de distintos colores, pero con el tiempo se va a llenar la tierra, se va a llenar la tierra–.

Y Akyanth' o dijo:

–Yo me voy a separar de ti, voy a trabajar aparte, porque mi gente que va a crear las cosas: va a hacer dinero, va a hacer armas, de todo; así como cosas que puedan volar. Y del dinero que hagan van a vivir los lacandones–.

Hach Ak Yum le respondió:

–Sí, pero vas a ver que con las armas que están creando se van a empezar a matar. Y a mis creaciones no les va a faltar agua, nada de eso, como a los tuyos–.

Entonces, después vino el Dios del fuego; y posteriormente el resto de los dioses. Cuando estaban todos juntos, Hach Ak Yum les habló:

–K'ak tú eres el dios del fuego, te vas a ir en la montaña y a la gente que voy a crear le vas a enseñar a prender el fuego–.

Entonces le entregaron tres varitas de achiote, este va a ser el cerillo para los lacandones.

Hach Ak Yum volteó a ver al Yum K'ax y le dijo:

–Ahorita es pura roca, y no hay montaña. Tú vas a crear los árboles–.

El Yum K'ax llevaba semillas y así fue como hizo la montaña.

Después, siguió hablando Hach Ak Yum:

Nació el dios del Sol, es Kanabek'in. Tú vas a crear el Sol, pero le vas a hacer su esposa.

Esa es otra diosa que nació que se llama Akna', es la diosa de la luna.

Entonces le dijo:

– Va a ser su mujer del sol. El Sol saldrá de día y la Luna, de noche.

Así fue que crearon el Sol y la Luna. Posteriormente, cada uno de ellos comenzaron a hacer y a cumplir con sus tareas. Y a los lacandones los hicieron de barro.

Hach Ak Yum dijo:

–Voy a crear una mujer y un hombre–

Pero no teníamos cabello, si no hubiera venido el Kisin, que es el Dios de la muerte, seríamos diferentes. Un día, cuando Hach Ak Yum hizo a los primeros hombres de barro, nos dejó secando, afuera de una cueva mientras él iba a comer.

Y entonces vino Kisin, el dios de la maldad. Y como vio que no teníamos cabello ni nada en la parte de nosotros, agarró una hoja y nos pintó cabello. Mientras lo hacía no paraba de reír, y de decir:

–Ahora sí le eché a perder su trabajo de Hach Ak Yum–

Y cuando Hach Ak Yum regresó y vio a los lacandones, supo que era obra de Kisin, pero él ya no podía volver a desarmar, a tirar el barro porque le llevó mucho tiempo formar una persona. Y entonces dijo Hach Ak Yum:

–Pues así se va a quedar, con cabello–.

Por eso es que tenemos cabello, por culpa de Kisin, si no, fuéramos pelones. Y después empezaron a nacer más y más lacandones. Ellos vivían en diferentes partes: aquí vivía una familia, a quinientos metros vivía otra familia. Y después empezaron a crecer, crecer.

Un día vino Kisín y le dijo al lacandón:

–Mira, ¿por qué tú no tienes poderes?, ¿por qué tú no tienes poderes como Hach Ak Yum?–.

Él le estaba metiendo ideas malas.

Continuó Kisin:

–Debes de decirle a Hach Ak Yum que te dé poderes. Hach Ak Yum puede prender el fuego, traer agua y platicar con animales. Pregúntale y pídele que te dé poderes–.

Entonces, el lacandón fue con Hach Ak Yum y le dijo:

–Yo quiero tener poderes. Quiero prender el fuego con mi mano; quiero atraer el agua; quiero platicar con los animales.

Y entonces Hach Ak Yum le dijo:

–No, porque yo pronto me voy, cuando aparezca el arcoíris nos vamos a ir. Pero todavía no. Te vamos a dar poderes pero no poderes como los que tengo yo; eso no se puede. Pero vas a poder comunicarte con la montaña, con los animales–.

Al oír la respuesta de Hach Ak Yum, el lacandón se fue muy molesto y acudió con Kisin otra vez y le dijo:

–No, Hach Ak Yum se negó a darme poderes–.

A lo que Kisin le sugirió:

–Si tú macheteas a Hach Ak Yum; yo te voy a dar tu poder. Te voy a dar todo ese sueño que tú quieres–.

Y entonces los dioses hicieron balché y se juntaron. A la ceremonia fue invitado el lacandón que quería poder. Él estaba seleccionado como un líder de la montaña, pero primero tenía que pasar las pruebas. La confianza, más que nada.

Apareció el lacandón y en su espalda traía un machete de pedernal. Fue entonces cuando Hach Ak Yum dijo a los dioses:

– Hoy voy a ser macheteado–.

Kisin estaba alegre porque iban a machetear a Hach Ak Yum. Y después de tomar tres jícaras de balché, el lacandón se levantó y pegó un machetazo en el hombro de Hach Ak Yum. Casi le llegó al corazón. Todos los dioses se sorprendieron y dijeron:

–¿Qué pasó, por qué hiciste eso?

Y el lacandón respondió:

–Porque él no me da poderes–.

Y todos los dioses dijeron:

–Esto es obra de Kisin.

Hach Ak Yum, como es un dios, no puedes matarlo. Él tiene poderes sobrenaturales. Y se sacó el pedernal. Mientras lo iba sacando, se le cicatrizaba la herida. Entonces, agarró y le entregó el machete al lacandón y le dijo:

–Ten, mira, para que sigas macheteando a los demás dioses–.

Automáticamente él quedó fuera de toda posibilidad de ser un líder de la montaña. El lacandón salió corriendo de la ceremonia, acudió con Kisin y le dijo:

–Ya lo hice–

Pero Kisin se empezó a reír Kisin y le dijo:

–Me creíste. ¡Cómo crees que yo te voy a dar poderes que no tengo!

Pero como Kisin vio muy molesto al lacandón, y temió de él, le dijo:

–Si tú matas a uno de ellos puedes tener el poder de uno de ellos–.

Entonces el lacandón juntó sus compañeros, como seis personas y les dijo:

–Vamos a machetear a los demás dioses para tener otros poderes–.

Los dioses, avisados por Hach Ak Yum, se reunieron y dijeron:

–Bueno, ya hemos cumplido la tarea. Ya creamos la montaña, el Sol, la Luna, el agua. Esos muchachos que están allá no nos quieren ver aquí, nos tenemos que ir porque ya no podemos estar acá. La persona que quiera acordarse de nosotros, y de seguir la costumbre como antes estaba tienen que hacer un incensario de cada uno de nosotros–

Entonces algunos lacandones que estaban por ahí dijeron:

–Nosotros sí queremos que nos enseñen a hacer los incensarios–.

Y los dioses les respondieron:

–El día de hoy quiero que vayan a traer barro, cal y achiote–.

Cuando trajeron lo necesario, el mismo Hach Ak Yum creó los dioses, los hizo y les dijo:

–Mira, tú vas a rezar así. A Hach Ak Yum le vas a rezar cuando quieras lluvia y haya huracanes, que se vaya la enfermedad. Le vas a rezar sólo a él, y le prendes la resina de ocote para que el espíritu del humo suba a donde estamos nosotros. Entonces cada vez que prendan un incensario, el espíritu del humo subirá con los verdaderos dioses. Y ahí nos vamos a dar cuenta que ustedes se acuerdan de nosotros.

Y los que eran enemigos de los dioses no hicieron sus dioses. Pero un día vino una enfermedad que echa a perder la piel.

Y los dioses dijeron:

–Esta noche nos vamos nosotros–

Y apareció el arcoíris, que es el camino para pasar al otro lado del camino de los dioses. Y se fueron.

Por culpa de esos hombres malos, ahora los dioses no nos pueden ver en la montaña. Ya no se aparecen. Por eso fue que quedaron en incensarios, porque machetearon a Hach Ak Yum.

Y así fue que desaparecieron los dioses verdaderos²²⁰ porque fue macheteado Hach Ak Yum.

²²⁰ Esta denominación que hace el narrador sobre los “dioses verdaderos”, aquellos que viven en el mundo sagrado es significativo en tanto sugiere que los incensarios no son los verdaderos dioses. Sin embargo, al terminar la narración se le cuestionó si los incensarios estaban vivos y eran los dioses mismos; y la respuesta fue afirmativa. Así, en esta historia recopilada, el empleo del concepto “dioses verdaderos” sugiere entenderse como “dioses originales”.

Índice de figuras

Figura 1	Esquema del devenir del <i>costumbre lacandón</i>	41
Figura 2	Esquema operativo del <i>costumbre lacandón</i>	44
Figura 3	Esquema operativo de la convergencia del <i>costumbre de los antiguos, el costumbre tradicional y el costumbre del pueblo</i> en diversos ámbitos sociales lacandones	79
Figura 4	Significados del nombre de <i>Hach Ak Yum</i> , 1974	83
Figura 5	Significados del nombre de <i>Hach Ak Yum</i> , 2013	83
Figura 4	Esquema de los discursos que conforman la tradición oral lacandona	92
Figura 5	Clasificación de las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i>	97
Figura 6	Esquema sobre la práctica de las religiones tradicional y protestante entre los lacandones	100
Figura 7	Esquema operativo de las enseñanzas de <i>Hach Ak Yum</i> practicadas dentro de la <i>Casa de los dioses</i>	103
Figura 8	Clasificación de los <i>onen</i> , patrilineaje de los lacandones	112
Figura 9	Esquema de los niveles de significación del <i>ut'an a tok</i>	121
Figura 10	Esquema funcional de las palabras del <i>ut'an a tok</i>	121
Figura 11	Esquema operativo del <i>ut'an a tok</i>	133

Índice de cuadros

Cuadro 1	Principales actividades económicas, Najá, 2013	68
Cuadro 2	Principales actividades económicas familiares, Najá, 2013	69
Cuadro 3	La transición del <i>costumbre tradicional</i> al <i>costumbre del pueblo</i>	73
Cuadro 4	Análisis de las evocaciones a las palmas y aves en el <i>ut'an a tok</i>	127

Bibliografía

Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Ediciones Paidós Ibérica SA, Buenos Aires, 1971, 224 pp.

Baer, Phillip y Merrifield, W., *Los lacandones de México. Dos estudios*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México, 1981, 281 pp.

Barrera, Alfredo, *El libro de los libros del Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Boremanse, Didier, “Magia y taxonomía de la etnomedicina lacandona” en *Revista Española de Antropología Americana*, no. 21, 279-294, Edit. Universidad Complutense de Madrid, España, 1991.

Hach Winik. The lacandon maya of Chiapas, Southern Mexico, Institute for Mesoamerican Studies, The University of Albany, Albany New York, Distributed by University of Texas Press, 1998, 177 pp.

“Ritual de ofrenda de primicias en la religión maya lacandona”, en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXIV, Guatemala, 1999, págs. 237–264.

Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya, Traducción de Margarita Vázquez Fonte, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 2006, 443 pp.

“K'in Yah: el rito de adivinación en la religión maya lacandona” en *Mesoamérica* No. 49 (enero-diciembre 2007), págs. 114-135.

Bruce, Roberto, *Gramática del lacandón*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1968, 151 pp.

Los lacandones 2.- Cosmovisión maya, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1971, 187 pp.

El libro de Chan K'in, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1974, 385 pp.

Lacandon dream symbolism, Ediciones Euroamericanas, México, 1975, 131 pp.

Textos y dibujos lacandones de Najá, Lacandon texts and drawings from Naha' (Trilingual Edition: Lacandon- Spanish- English), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976, 158 pp.

Craveri, Michela, *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012, 285 pp.

Cruz, Noemí, *Las señoras de la Luna*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, 112 pp.

Historias sagradas de los mayas contemporáneos: mitos de creación, Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 304 pp.

Davis, Virginia Dale, *Ritual of the northern lacandon maya* (Tesis de Posdoctorado), Tulane University, 1978, 455 pp.

De la Garza, Mercedes, *Aves sagradas de los mayas*, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, 138 pp.

Rostros de lo sagrado en el mundo maya, Piados y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, 201 pp.

El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, 462 pp.

El legado escrito de los mayas, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 158 pp.

Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 341 pp.

Descola, Philippe, "Más allá de la naturaleza y de la cultura" en *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Alcaldía de Bogotá D.C. y Gobierno de Bogotá, Colombia, 2001, págs. 75-97.

Par delà nature et culture, (Traducción Horacio Pons) *Más allá de*

la naturaleza y la cultura, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012, 619 pp.

De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona 1525-1821*, Colección Ceiba, Fonapas Chiapas, Estado de Chiapas, México, 1980, 521 pp.

Duby, Gertrude, *Los lacandones. Su pasado y su presente*. Biblioteca Enciclopedia Popular, Secretaría de Educación Pública, México, 1944, 95 pp.

Imágenes lacandonas, Coneculta, Fondo de Cultura Económica, Na Bolom, México, 1999, pp. 95.

Erosa, Enrique, *El sistema simbólico de los hach winik: un referente de continuidad ante las tendencias de cambio*, Tesis para optar el título de Licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1992, 199 pp.

Flament, C., “Estructura dinámica y transformación de las representaciones sociales” en *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 33.

Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación, Grupo Editorial Norma, Colombia, 2001, 146 pp.

Gutiérrez Ruvalcaba, Ignacio, Luis, Contreras, Ma. Rosa, Gudiño Cejudo, et al., *La memoria agraria mexicana en imágenes: cuatro ensayos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colección Agraria 2002, México, 212 pp.

Jodelet Denise y Guerrero, Alfredo coords., *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, 225 pp.

Hernández, Ignacio, *Análisis mitológico de los mayas-lacandones*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, 2005, 151 pp.

Hirose, Javier, “Los *h'meno'ob* de la península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional” en *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, p. 145-165.

Marion, Marie-Odile, *Le pouvoirs des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá (Mexique)*, (Tesis de doctorado en Antropología social y Etnología), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1992, 925 pp.

El poder de las hijas de luna, Conaculta- INAH y Plaza y Valdés, México, 1999, 457 pp.

Martin S. y Grube N., Título original *Chronique of Maya Kings and Queens* (Traducido del inglés por Lorenzo Ochoa y Fernando Borderas Tordesillas), *Crónica de los Reyes y Reinas Mayas*, Editorial Planeta Mexicana, México, 2002, 240 pp.

McGee, Jon, *Life, ritual, and religion among the lacandon maya*, United States of America, Wadsworth Publishing Company, 1955, 158 pp.

Sacrifice and cannibalism: an analysis of myth and ritual among the lacandon maya of Chiapas Mexico (Tesis posdoctoral), United States of America, University Microfilms International, 1983, 232 pp.

Watching lacandona maya lives, United States of America, Allyn & Bacon, 2002, 194 pp.

Meléndez, Lucero, *et al.* “Tres perspectivas en torno al uso comestible de las inflorescencias de las palmas pacay (a) y chapay (a) en Chiapas, México: enfoques paleoetnobotánico, nutricional y lingüístico”, en *Estudios de la Cultura Maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, Primavera-Verano 2013, p. 175-199.

Morales, Manuel Alberto, *Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Editores Plaza y Valdés, México, 2011, 138 pp.

Moscovici, Serge, *La psychanalyse son image et son public*, Presses Universitaires de Frances, 3e. édition, France, 2004, 506 pp.

Nájera, Martha Iliá, *Los Cantares de Dzibalché en la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, 184 pp.

Portilla-León, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1968, 176 pp.

Rivera, Miguel, *La religión maya*, Alianza Editorial, España, 1986, 227 pp.

Soustelle, Jaques, *La cultura material de los lacandones*, Traducción de Juan Comas, inédito, México, 1937.

Thompson, J. Eric, *Historia y religión de los mayas*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975, 485 pp.

Tozzer, Alfred, *Mayas y lacandones: un estudio comparativo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982, 235 pp.

Valverde, Ma. del Carmen, *El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2004, 315 pp.

Vargas Melgarejo, Luz María, *Los colores lacandones: la percepción visual de un pueblo maya*, Serie Antropología Física, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, 117 pp.

Villa Rojas, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los mayas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropología: 38, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.